

तीसरा यह “दर्शनसंग्रह” पुस्तक का प्रथम और दूसरा भाग कट्टा बहिन श्री माणिकबाई ने अपना स्वर्गस्थ पिताश्री मेठ बापुजी रस्तमजी दीवेचा के स्मारक में चीरंजीवी भ्राता केकेबाद बापुजी दीवेचा की सहायता से प्रकट कर के प्रयोजक तथा प्रकाशकों और गुणग्राही जनता की सेवा में अर्पित किया है.

यह दर्शनसंग्रह, तत्त्वदर्शन अध्याय १ सूत्र ४४७ से ४५६ तक-१० सूत्रों के विस्तार-विवरण हैं-तत्त्वदर्शन ग्रंथ ठीक ठीक समझाने की यह पूर्ति है-भारत के और परखंडों के मुख्य मुख्य मतों को अध्यारोप-अपवाद शैली से इसमें समीक्षा है-अनुमान पृष्ठ ७१० का दर्शनसंग्रह ग्रंथ है.

आशा है कि सत्य धर्म प्रेमी सज्जन वृंद उसका ठीक लाभ उठावेंगे.

जगत्कृत आश्रम,
सुंदरी भवानी,
इल्लवद-काठियावाड.
आश्विन शुक्ल प्रतिपदा १९९६.
ता. २-१०-४०.

प्रकाशक—
नारायण शो शंकर भूमानन्दतीर्थ
स्वामी.

अनुक्रमणिका.

भाग १ का.		विषय.	पृष्ठ संख्या.
भारतीय दर्शन.			
विषय.	पृष्ठ संख्या.		
अनुमृमिका १	१९. पंचरात्र मत ३०५
प्रस्तावना	... १६	२०. केवलाद्वैत मत ३०५
ग्रंथारंभ २९	२१. योगवासिष्ठ ३७४
वेद—उपनिषद् २९	२२. गोरखपंथ ३७५
१. वेद	... ४१	२३. प्रत्यभिज्ञा दर्शन का मंतव्य	३७६
२. उपनिषद्	... ७५	भाग २ रा.	
३. मनु श्री का मंतव्य	... ८१		
४. न्याय दर्शन	... ८५	(शेष भारतीय दर्शन और परखंड दर्शन).	
५. वैशेषिक दर्शन	... १०९	२४. पुराण मत का सार	... ३७९
६. योग दर्शन	... १२१	२५. शिव पुराण	... ३८०
७. सांख्य दर्शन	... १३२	२६. शाक्त मत-गत दक्षिण	
८. मीमांसा दर्शन	... १४५	संप्रदाय ३८५
९. वेदांत दर्शन	... १६०	२७. शाक्त मत-गत वाम	
१०. भगवद्गीता का मंतव्य	२१७	संप्रदाय ३८७
११. पाणिनि दर्शन २२२	२८. वैष्णवी भागवत मत ३८९
१२. चार्वाक दर्शन		२९. सौर्य ३९८
(लोकायत दर्शन) ...	२२४	३०. गाणपत्य	... ३९८
१३. नकुलीश पाशुपत का मंतव्य	२३०	३१. शटकोप—मुनि बाहन ३९९
१४. शैव मत	... २३४	३२. श्री रामानुज वैष्णव	
१५. रसेश्वर दर्शन	... २३७	संप्रदाय ३९९
१६. बुद्धदेव—बौद्ध दर्शन	... २३८	३३. श्री पूर्णप्रज्ञ आनंदतीर्थ	
१७. जैन दर्शन (अहंत दर्शन)	२८०	मध्व का मंतव्य ४०४
१८. भागवत मत ३०४	३४. रामानंद स्वामी ४०६
		३५. निम्बार्काचार्य का मत ४०७
		३६. विष्णु स्वामी का मत	... ४०७

विषय.	पृष्ठ.	विषय.	पृष्ठ
३७. कर्षार ४०७	याहूदी, ख्रिस्ति और	
३८. गुरुनानक	... ४२३	मुसलमान	६२१
३९. घेतन्य देव ४२५	बाइबल, मूसा, इसासोह	६२६
४०. शुद्धादित	... ४२८	याहूदी और क्रिश्चियनों	
४१. तुलसीदासजी ४२१	का मंतव्य ...	६२७
४२. दादूदयाल	... ४२१	तेरेत-पुराना अहदनामा	६२८
४३. चरणदाम ४२२	इंजील	... ६३३
४४. बाबा लाली	... ४२२	ईसाई धर्म बुद्ध धर्म	
४५. साध पंथ	... ४२३	में से ...	६३६
४६. रामक्रेही ४२३	भारतीय शिष्य इसा....	६४१
४७. राधा स्वामी मत ४२४	ग्रंथ ६४२
४८. शून्यवादी ४२४	इमेन्युअल स्वेडनबर्ग } स्वर्ग और नर्क }	६५०
४९. स्वामी नारायण ४२४	रोमान्स ऑफ दी	
५०. ब्रह्म समाज ४२६	टू वर्ल्ड्स	६६८
५१. संत मत	... ५०१	इस्लामी धर्म ६६९
५२. घट रामायण (संतदर्शन) ५०५	मुसलमानों का मंतव्य	६७०
५३. प्रवृत्ति ५३०	कुरान शरीफ ६७१
५४. स्वामी दयानंदजी		मुसलमानी ६ मजहब } ७२ फिर्के }	६८४
आवृत्ति त्रिवाद	... ५३२		
५५. देव समाज	... ५४१	रोजा कौम का इतिहास	६८७
पराखंड दर्शन.		बाबी बहाई	... ६९१
१. चीन (शल्य देश)	... ५४३	सुफी मत	... ६९७
२. कोरिया-जापान	... ५४६	८४. अमेरिका ७०३
३. मिख (इजिप्त) ५४६	८५. थियोसोफी ७०४
४. पारसी मजहब ५४८	८६. अम्लिका	... ७२८
५ से ७९ तक-यूरोपीय		८७. फ्रिमेशन ७२९
दर्शनसंग्रह ५५३	८८. प्रकीर्ण नोंध ७३१
८०. द्विमृत मत ६२३		
८१ से ८३ इसराइली मजहब.	६२५		

तत्त्वदर्शन पक्षाध्यायी अंतर्गत

दर्शनसंग्रह *

(भारतीयदर्शन-परखंड दर्शन)

अनुभूमिका.

धर्मतत्त्वविद्या (रीलीजीयन फिलोसोफी) बोधक तत्त्वदर्शन ग्रंथ के ४ अध्याय हैं. उन ४ अध्याय की दो बुक रेयल ८ पेजी १४० फॉर्म की है. कद ज्यादा हो जाने से उसके अध्याय १ के भाग की यह पुस्तक जुदा की गई है.

इस बुक में तत्त्वदर्शन अ. १ के सूत्र ४४७ से ४५६ तक का व्याख्यान है इसलिये, और इसका यथायोग्य उपयोग तत्त्वदर्शन के चारों अध्याय के बिना नहीं हो सकता इसलिये, इसको उसकी एक बुक (वा भाग) मानना चाहिये.

इस में भारतवर्ष में जितने मुख्य मत हैं उनका, और पर खंडों में जितने मुख्य मत हैं उनका दर्शन है इसलिये इसका नाम "दर्शनसंग्रह" रखवा गया है. जिस करके जाना जाय उसे दर्शन कहते हैं.

इस में जितने धर्म, मत, पंथ हैं उनके नाम अनुक्रमणिका से विदित हो जाते हैं. इसकी भूमिका पहले अध्याय में आ चुकी है. हमारा धर्म, मत, पंथ के इतिहास लिखने में उद्देश नहीं है किन्तु ईश्वरादि विषय में कौन क्या मानता है इतने जनाने में यथाशक्ति प्रयास किया गया है ऐसा जानना चाहिये.

इस दर्शनसंग्रह के बांचने पीछे आपको यह विदित हो जायगा कि मानव मंडल में सब से ज्यादा अद्वैत (एक चेतन वाद, एकेश्वरवाद) वादि हैं. हां, उनके वर्णन करने की शैली में अंतर है (अभिन्न निमित्तोपादान वाद, अभावजन वाद,

* जिससे जाना जाय सो दर्शन. किन्तु उसका जो प्रवर्तक हो उसके नामसे भी दर्शन कहा जाता है यथा-न्यायदर्शन (पंचाननभारत-न्याय जिससे जाना जाय उसको न्यायदर्शन कहते हैं) गौतम दर्शन (गौतममुनि प्रवर्तक है जिसका उसका नाम गौतम दर्शन) इसी प्रकार अन्य दर्शनों के नाम यथानियम हैं ऐसे ज्ञान लेना

स्वाभाविकवाद, पृच्छिकवाद, क्षणिकवाद, विवर्तवाद, विलक्षणवाद, वगैरे) और सब से कम नड़वादि हैं। उन उभय के बीच में द्वैत (चिदचिद)वाद मानने वाले हैं। तथापि वर्तन (प्रवृत्ति) में अद्वैतवाद से ज्यादा द्वैतवादि और प्रवृत्तिवादि हैं। क्योंकि द्वैतवाद यह करनेसी नोट के समान है और प्रवृत्तिवाद (अचिद या नड़वाद) रोकड के जैसा जान पड़ता है। और अद्वैतवाद वही स्थाने में है।

इस दर्शनसंग्रहगत नितने मत पक्ष जनाये हैं उनमें से बहोतों का अपवाद भी जाना जाय ऐसी शैली रसी है, तथापि इनके सत्यासत्य के निर्णय वास्ते वक्ष्यमाण अ. २ और ३ की अपेक्षा है। अर्थात् तत्त्वदर्शन के नियमाध्याय २ के नियम माने बिना और उन नियमों द्वारा पक्षों का कैसे निर्णय करना इस शैली सूत्र का विचाराध्याय ३ के जाने बिना निर्णय नहीं कर सकते. अतः उन दोनों अध्याय की अपेक्षा है। तत्पश्चात् फल जानना हो तो चौथा अध्याय बांचना चाहिये।

इस दर्शनसंग्रह में कोई स्वतंत्र गण संज्ञा नहीं है, किंतु जो है सो अध्याय १ में है। यथा—वेदादि ४६+५=५१ और इरान्यादि ५ यह हैं। इनका विस्तार इसी में है तथापि ईश्वरादि (ईश्वर, जीव, प्रकृति, पुनर्जन्म, बंध, मोक्ष, मोक्ष के साधन, सृष्टि उत्पत्ति, लय,) यह संज्ञा, और अ. ४ में कहे हुये पंचदशांग और सप्तक यहां याद में रखना चाहिये। और विवेचनमें नवीन गण आयेगे सो भी ध्यान में लेना चाहिये वो यह है:—

ईशावतारादि अर्थात् ईशावतार, ईशांश, ईशपुत्र, ईश दूत, सर्वज्ञ, तिर्थंकर, देव, योगी, आचार्य, ईश्वरीय ग्रंथ, सर्वज्ञरुत ग्रंथ, यह ११।

कर्तव्यादि पंच संस्कार अर्थात् कर्तव्य, काल, प्रवर्तक, सीमा, असंबंध—यह पंच संस्कार.

यदि ईश्वरादि और ईशरावतारादि को बीच में न लेवें और अध्याय ४ जैसा जो संग्रहवाद दाखिल करें तो मानव-मंडल की सुंदर नवीन आकृति बन जाने की संभावना है।

प्रचलित धर्म-मत-पथों का खंडन मंडन इस ग्रंथ का अर्थात् तत्त्व-दर्शन ग्रंथ के भाग-दर्शनसंग्रह का विषय नहीं है। ग्रंथ के तटस्थ और साम्य

भाव से दूर हैं इसलिये अ. १ (पक्षाध्याय) में पक्षों का अध्यारोप और अपवाद करके संतोष मान लिया गया था, और इस दर्शनसंग्रह में पक्षकारों के मंतव्य लिखके उनके दृषण भूषण दिखाने से उपेक्षा की गई थी, क्योंकि मेरा यह ख्याल है कि जितने धर्मवोधक ग्रंथ हैं उनका बलन जन-मंडल के लाभ-सुखार्थ लेना चाहिये. उनका बलन यथा देश, काल, स्थिति और अधिकार हो के कुछ न कुछ उनका उत्तम-उद्देश और दृष्टिभेद होना चाहिये तथा उनके बयानकी सीमा होनी चाहिये. उन ग्रंथों के पीछे उनके उपदेश और उद्देश में परिवर्तन होना चाहिये. इस विचार को दृष्टांत में समझाना ठीक जान पड़ता है.

कर्तव्यादि पंचसंस्कार

(क) अफीम के खेत की ऐसी प्रकृति होती है कि जिस समय उसके वृक्ष वा फल पानी मांगें उस समय पानी न दिया जावे तो खेत बरबाद हो जाय, काश्तकार और राज्य का नुकसान हो जावे; इसलिये अज्ञ क काश्तकार के रेवेन्युखाते (माल महकमे) का म सिपाही ताकीद करके पानी दिला रहा है. क पर कर्मदार की डीक्री हो रही है उसके बनाने वास्ते देवानी खाते का द सिपाही समन लाके उसे स्वाधीन करना चाहता है. एक चोर ने अपने बचावके लिये चोरी के माल की गाठ क के मकान की दीवार पर से अंदर को ढाक दी थी सो मानूम होने पर क को तोहमतदार मान के उसके पकड़ने के वास्ते फौजदारी खाते का फ सिपाही वारंट लिये हुये उसे पकड़ने वास्ते आता है. यह म, द, फ, तीनों सिपाही अपनी २ ड्युटी-कर्मव्य बनाना चाहते हैं. उनमें से म सिपाही क को पराधीन नहीं होने देता. इसलिये तीनों में विवाद चला और अपने २ कानून की फर्ज बताने लगे. अपने २ साथी याने दूसरे सिपाही के द्वारा अपने २ हाकिम के पास रपोर्ट कराते हैं. वे हाकिम अपने २ बचाव करके कानून की फलम द्वारा अपना २ पक्ष जनाके राजा के पास रपोर्ट करते हैं. राजा सब की बातें समझके नमानत लेने की आज्ञा करता है. इस प्रसंग में ४ मुद्दा हैं: (१) काश्तकार और राज्य का हक बरबाद न हो (२) कर्मदार को नुकसान न हो (३) निरपराधि क न मारा जाय (४) और क अपना बानर्ची बचाव कर सके. राजा ने इन सब बातों को समझके हुकूम दिया परंतु उसमें पड़ने उन अशक्तों में बड़ा विवाद हुआ. इस संस्कार का नाम

कर्तव्य रखता हूँ.

इसी प्रकार आद्य उपदेशक (वेद राजा) के वा उससे पीछे के उपदेशक के अनुयायी अपने २ खयाल—भावना, उद्देश, कोई दृष्टि वा स्वार्थवश हुये सासारिक लाभ नामक क के लिये अनेक अर्थ, अनेक आरोप, अनेक भाव करके अनेक प्रकार के खंडन मंडन करते हुये स्वपक्ष को प्रतिपादन करते हैं. उससे मुख्य लेख गडबड का विषय हो जाता है. यदि वे मुख्य के अनुसार व्यवस्था करना चाहें तो मुख्य (वेद) द्वारा व्यवस्था हो सकती है, अन्यथा याने स्वदृष्टि-स्वपक्ष से व्यवस्था नहीं हो सकती. और यदि मुख्य लेख का उद्देश-भाव न समझ सकें तो भी व्यवस्था न होगी. प्रत्युत हानी होगी. जैसा कि कर्म खाते वाला उपासना और ज्ञानराने वाले का, उपासना (भक्ति) का पञ्चकार कर्म और ज्ञान तथा व्यवहार का, और ज्ञानवादि कर्म उपासना रानेवाले का (एवं अन्य अन्यो का) खंडन करके स्वपक्ष मंडन कर रहे हैं, ऐसा देखता है, उससे हानी होती है. द्वैत अद्वैत की भी ऐसी ही दशा है.

(ख) जन मंडल की दुर्दशा देख के पांच योग्य पुरुष (राजा, विद्वान, योगी वा ५ गृहस्थ) मिलके उसके सुत्रार्थ नियम बांधते हैं और उसके सब पसंद करके उनके ताबे हो जाते हैं अर्थात् उनके पालके सुरी होते हैं. बंधों की विद्यमान संतान-प्रजा उन नियमों के सहेतुक अर्थात् देश, काल, स्थिति, अधिकार अनुसार है, ऐसा समझके पालती है. दूसरी पीढ़ी में बोट भाव नहीं रहता किंतु उन नियमों के इत्थम भाव में मानके तिनके अनुसार चलती है. तीसरी पीढ़ी में उनके विरुद्ध बर्तनेवाला पापी-शिक्षा पात्र-नास्तिक ठहरता है, ऐसी भावना हो जाती है. चौथी पीढ़ी (साठ-सत्तर वर्ष पीछे) में देश, काल, स्थिति का परिवर्तन होने से उन नियमों में गंभीर पैदा होती है. कोई उनमें मूल भी निकालने को तैयार होता है, कोई उनके अर्थों में फेरफार करता है. छठी पीढ़ी में तो मतभेद होके जुदा जुदा तुंग होने लगने हैं और सातवीं पीढ़ी में तो वे नियम डुलने लग जाते हैं, उन पर हंसी भी उड़ाई जाती है. आठवीं पीढ़ी में तो बंधन-अकुश या अभाव होके गडबड होने से दुःख होने लग जाता है. ऐसा होने होने फेर योग्य पुरुष यथा देश, काल, स्थिति, परिस्थिति सुधारा बधारा करते हैं. इस प्रकार से जनमंडल में परिवर्तन होता आया, और है, और होगा. अर्थात् ऐसा प्रवाह

है. सर्वोप में एक मत-पक्ष स्थिर नहीं रहता; क्योंकि देश, काल, स्थिति, परिस्थिति, अधिकार और सम्कार तथा रचि का परिवर्तन होना कुदरती (सृष्टि) नियम है. इस सम्कार का नाम काल कहेंगे.

इसी प्रकार आद्य उपदेशक वेद से लेकर वर्तमान तक का इतिहास है. मेा आर्य प्रजा मे ही नहीं किंतु चीनी, पारसी, याहूदी, ख्रिस्ति, कुरानी और बौद्ध, जैन वगैरे तमाम सत्तार और उनके धर्म मत मे परिवर्तन हुआ है और भविष्यमें होगा.

(ग) हरकोई उद्देश (भावना) चलने चलाने के मुख्य (१) साम (२) दाम (३) भेद और (४) दंड यह चार प्रकार है. धार्मिक उद्देशके संबंध में किसी रीकॉमर पास दंड भी हुआ है. यथा—भूमा नसी, पोपरान, और नवी मुहम्मदश्री को प्राप्त हुआ था. दाम भेद का उपयोग प्रोटेस्टेन्टने लिया गया जान पड़ता है. सामका उपयोग आर्य प्रजा मे हुआ है. और कही भेद तथा दंड का भी हुआ है. यद्यपि चोरोका भाग सब मे भी हुआ हो तथापि विशेष रूपमें उपर अनुमार जान पडा है. इस संस्कार का नाम “प्रवर्त्तक” कहा जायगा.

(१) स्वधर्म प्रचारार्थ दलील-युक्ति-प्रयुक्ति, शास्त्रार्थका उपयोग करना “साम” है. (२) अपने धर्म का अनुयायी बनाने के लिये द्रव्य, स्त्री देना, नोकरी करा देना इत्यादि “दाम” है. (३) स्वधर्म तलवारदि के भय से मनवाना, परधर्मकी स्त्री पुत्रको गुलाम बनाना, परधर्मीका द्रव्य हरण करना—इत्यादि “दंड” का उदाहरण है. (४) भेद के विचित्र दाखलें हैं. यथा (अ) दारू का कतरा पेर पर पड़ जाय तो उमकी ७ पीढ़ी नरक में जाय (शराब से बचाने के लिये बचन है) (ब) स्वधर्मकी निंदा और पर धर्मका उपदेश सुने तो नरक में जाय (स्वधर्म रक्षार्थ) (ज) यावनी भाषा पढ़ने से वा जैन के मंदिर में जाने से हस्तिके फेट में आके मरना अच्छा है (परधर्म निंदार्थ) (द) सूर्य के सामने पेशाब करने मे पाप होता है (चमू के रोग से बचाने वास्ते). (इ) गौ देवोको भी पृथ्वी है, उसके अग अगमें देवता रहने हैं, उसको मारना महान पाप है याने मारने वाला घोर नरक में जाता है. (गाय बेल भारत निवासियोंकी जीवन जेवदी है उसकी रक्षा के लिये) (ब) वनस्पति, पानी, पशु पक्षी, हवा और पृथ्वीका बचाव करो—देख के चलो ताके हिंसा न हो. क्योंकि हिंसा पाप है (वनस्पति वगैरे जीवों के लिये उपयोगी पदार्थ हैं उनकी रक्षा वास्ते और उनके व्यर्थ गराव न करने वास्ते) (घ)

अमुक समय हिंसा पाप नहीं है (आततायी, दुष्ट, प्रमादातक को मारने वास्ते जो सब बीज वृक्ष नष्ट न हों. सब प्राणी-पशु पक्षी का प्रवाह जीता रहे तो मनुष्य वगैरे प्राणी के रहने के लिये जगह भी न मिले इस वास्ते तथा तमाम मनुष्यों के योग्य बेजीटरन खुराक अभी भूमंडल में उत्पन्न नहीं होती है इस वास्ते) (इ) अहंत्व ममत्व छोड़ने से मुक्ति हो जाती है (अहंत्व ममत्व बिना अपने को या जन मंडल को लाभ नहीं पहुँचा सकता, इसलिये बुद्धदेव ने कहा). (त) यादशि भावना तादृशि सिद्धि, जन मंडल में नाना मत भेद से दुर्दशा उनकी शांति अर्थ). (क) जो स्वधर्म रक्षा और स्वधर्म प्रचार के वास्ते मरता मारता है उसको बहिस्त (स्वर्ग) मिलता है (स्वधर्म प्रचारार्थ). (ल) जो मेरा हुक्मन मानेगा उसकी ७ पीढ़ी तक दुःख दूंगा. (ईश्वर के वाक्य में श्रद्धा रखाने अर्थ). (म) काशी में मरने से मुक्ति (विद्वानों के सत्संग प्राप्ति वास्ते) (न) गंगा स्नान से मुक्ति (उत्तम आश्रय हवा लेने और देशाटन करने वास्ते).

(घ) ग्रंथकार वा उपदेशक का कुछ न कुछ उद्देश होता है. यथा-लोक सुख प्राप्ति, स्वमंतव्य प्रचार, स्वर्ग-मोक्ष प्राप्ति, मान प्रतिष्ठा कीर्ति वगैरे, और उसके उद्देश की हद होती है. जैसे के साधस का उद्देश है कि लोक के सुखार्थ पदार्थों का पृथक्करण करके उनका उपयोग बताना. और उसकी सीमा यह है कि गोचर की परीक्षा तर्क को एलिमेंट (तत्त्व) मानना तथा कोई दृष्ट नियम मान के दृश्य पदार्थों का उपयोग दरसाना ॥ हमारे सियाय पराक्ष (जीवात्मा, ईश्वर, मूलतत्त्व) इसके विषय नहीं है ॥ इस संस्कार का नाम सीमा है. (फ) प्राचीन ग्रंथों के वाक्यों का नाव पृष्ठ के दूमेरे अनेक अर्थ करना, इतना ही नहीं किंतु उनके पद में न्यूनाधिक कर डालना, क्षेपक भाग बढ़ाना और अमुक भाग निकाल डालना, यह भी भेद का महा पापी भाग है. ऐसा भेद भी लगभग तमाम प्राचीन धर्मशास्त्ररूप ग्रंथों में कुछ न कुछ हुआ है (दर्शनसंग्रह में जानेगे). ऐसे नीच भेद करने का कारण स्वमंतव्य प्रचार और परमंतव्य की निंदा है. (र) अमुक ग्रंथ के पाठ मात्र करने से वा अमुक ग्रंथ घर में रखने से ऋद्धि-सिद्धि की प्राप्ति, मरने पीछे स्वर्ग प्राप्ति (स्व धर्म ग्रंथ प्रचारार्थ). (ल) कोई भी प्रकार से चमत्कार बता के अपने में भ्रष्टा कराना (स्वार्थ सिद्धि वा स्वमंतव्य प्रचारार्थ). (व) परकी बनावटी स्तुति करके अपना बढ़ाना (स्व मंतव्य प्रचारार्थ) सर्व मान्य-लोकप्रिय बातें सुना के अपने में खेचना (स्वार्थ).

* हा में ना और ना में हा हो ऐसे वाक्य लिखना, उसमें इष्ट की परंपरा चल जाये -+ इत्यादि भेद के अनेक प्रकार होने हैं.

यथार्थ बोधक याने गुण दोष के बोधक जो वाक्य उनका समावेश साम में होता है भेद वा दाम वा दण्ड में नहीं होता.

(६) बहुत करके जो कोई प्राचीन हो गया, वा दूर पड़ गया हो उस पर वेसी भावना नहीं रहती जैसी कि नवीन और पास वाले पर होती है. + ऐसी मनुष्य की प्रकृति है जैसे कि एक वृद्ध ब अपनी सात पीढ़ी तक जीता है (१०० से कुछ उपरमे ७ पीढ़ी हो जाती भी है) उस कुटुंब की अंतिम सतान को जैसा मा बाप भाई में भाव वा प्रकार होता है वेसा ब में नहीं होता किंतु वोह बृद्ध एक अन्य मनुष्य जैसा मनुष्य है, ऐसा भाव होता जाता है, प्रसंग पर उसकी मसखरी भी कर डालते हैं. वे यह नहीं समझते कि हम सब इसी के प्रताप से (उपदेश-गचना पुरुषार्थ) योग्य हुये हैं. इस संस्कार का नाम असंग्रह है जैसे कि आद्य उपदेशक वेद ग्रंथ के सवध में देख रहे हैं यहा तक कि चीनी, इरानी, याहूदी, ख्रिस्ति, और मुसलमान सतान तो उसका नाम भी नहीं जानती. नाम सुन के उसकी मसखरी करते हैं.

उपरोक्त क वगैरे पंच अर्थात् कर्तव्यादि पंच संस्कारोवश धर्म मत पंथों में बड़ा भारी परिवर्तन हुआ है, लाखों, करोड़ों, कीमती जानों की ख़ासी हुई है और तदन नवीन रूप बन गये हैं. *

* उपरोक्त भेद में जो रोचक भयानक वचन हैं वे यथार्थ, अयथार्थ एवं दो प्रकार के होते हैं रोचक भयानक वाक्य सब धर्म वालों में निरर्थक उनमें जो उपयोगी हितकारी हैं वे प्राण होते हैं अहितकारी व्याप्य होते हैं तथापि धर्म भयना अपन इस विवेक के पास नहीं आन देते ऐसा कुछ है शेष ज्यादा-कम करना पोलोसी करके दूसरे के तन मनको हरना यह असत्यवादि वा नीचो का काम है परन्तु धर्म के अनेक अदालत-पक्षपाती स्वधर्म प्रचार वा स्वधर्म रक्षार्थ असत्य नीच तत्त्वों को ध्यान में नहीं लेते !

+ एक प्रकार के भेद का उदाहरण है पेजी ल २ १, ७ बाचो

+ नित्य के परिचय वाले शब्दों विषय में भी पूर्ण जैसी भावना वा रुची नहीं होती

* सुप्रसिद्ध भट्ट मोक्ष मुल्ल साहब (इसाइ जर्मनी) लिखते हैं कि बियोलेन्नी (धर्म) सायब (कार्यदर्शन), और फिलोसोफी (विश्व दर्शन), यह ३ प्रकार हैं मानव धृति में पहले २ धर्मोलेन्नी का रूप हुआ है जिसे अदर म फिलोसोफी भी थी, परन्तु मो उसकी दासी रूप

(च) उपरके पांच संस्कारोंका समावेश प्रवर्तिकानीति × में हो जाता है. इसमें इतर एक छटा संस्कार है वोह यह है. जो तटस्थ-शोषक निष्कर्षी-बुद्धिमान-विद्वान पुरुष होते हैं उनकी दृष्टि सत् पर होती है अर्थात् जैसे बालक जैसा देखते, सुनते, जानते, और मानते हैं वैसा ही कहते और वर्तते हैं. वेमे ही वोह सत् पुरुष जैसा देखा, सुना, जाना और माना वैसा ही कहता, जानता और वर्तता है उसको अपनी वा किसी की हानी लाभ पर दृष्टि नहीं होती; किंतु शुद्ध नीतिपर वर्तता है. वोह में यथार्थ पर हूं ऐसा दावा भी नहीं करता किंतु जैसा ठीक मानता है वैसा कहता और वर्तता है. अर्थात् सत्याग्रही होता है.

जिनका कुछ शुद्ध उत्तम लोकहितकारी उद्देश है—जो देशकाल, स्थिति, परिस्थिति, अधिकारको देखके कहते और वर्तते हैं वे सृष्टि में निपुण कहाते हैं. उनकी प्रवर्तिका नीति उत्तम, उपयोगी और अगाध होती है. (यहां आप—स्वार्थी—कपटी—दंभी का प्रसंग नहीं है).

मे मद्दगार थी, सावस चुप थी पीछे सावस ऊठी और नजिमान हो गई, व्यवहार में भी उसका प्रवेश हुआ और नियम प्रचलने लगी.

आरंभ में लायस को थियोलेजो के साथ जुड़ना पड़ता था, पीछे थियोलेजी को सायस के अनुसार सिद्ध करना पड़ा. थियोलेजी अवज्ञेक और सबज्ञेक इन दोनों रूप में है. सायस अवज्ञेक है थियोलेजी सबज्ञेक रूप में है.

आर्य क्रियेमोक्ष लोकेषणा रक्षित स्वतंत्रता में अपने सिद्धांत को कहते हैं और दुःख वाले एषणा के साथ कहते हैं यह दोनों में बड़ा भारी फर्क है

धींदरी दो प्रकार की होती है पोर्मीटीव याने कार्यमे कारण पर आना (यथा ग्राह, वैक्षेपिक में है). × नेगेटीव याने कार्य पास कारण पर आना (जैसे कि धर्मसंप्रदायशास्त्रों में) है.

× 'तत्त्वदर्शन' में भी यही है.

× प्रवर्तिका (व्यवस्थापिका) नीति बहुधा गोमयी प्रति सङ्चित होती है, और बदलती रहती भी है. इस नीति के अनेक भेद होने हैं यथा रिता-पुत्र प्रति पत्नी, गुह रिप्रा राजा-प्रजा, मित्र मित्र, दुश्त्र दुश्त्र, धर्मो-धर्मा दुश्त्र व्याम्वर, मित्र भ्रातृका. हमें अनवरतकी योग्य को जो हार्नापद हो वोह रक्षण है. हमके त्रिचित्र दसने हैं कि के मान्य धर्म ग्रंथ और मान्यार्थ मंदिर मूर्तिपूजा में मोक्ष और मु. के धर्म पुस्तक और उसके विस्तारमें निर्व-मूर्तिपूजा के मात्र करने में बहिष्कृत मिलना हममें में 'कर्मको मानें' उभयस्वयमोर्ध लक्ष्ने है, जिसको हमें मित्रा धर्मनीति में कोई मा पातो नहीं है इस नीति का विस्तार नीति भीमांमा में किया गया है ॥

अत्र उपरोक्त कर्तव्यादि पंच संस्कारों के उदाहरण दिखाते हैं :—

पंच संस्कारों के उदाहरण.

(१) वेद ग्रंथ से पहले का मानव ससार में कोई ग्रंथ नहीं और उससे पूर्व की कोई धर्मभावना भी नहीं जान पड़ी है. * इसलिये उसे आद्य उपदेशक माना जाता है. उसका उद्देश जन मंडल के प्रेयस् और श्रेयस् में है. सूत्ररूप है. कालान्तर में उसके एक एक विषय को लेके वर्णन हुवा फेर उसके अर्थों में भेद माना गया फेर स्व भावना (मतव्य) अनुसार पक्ष चला, और विकार पसरा. परिचय में न रहने से श्रद्धा का रूपांतर हो गया. किंतु उसका नाम भी पृथा में न रहा. इसप्रकार वेद उपरोक्त कर्तव्यादि पांच संस्कार का विषय हुवा है +

(क) पहले वेद के ६ अंग वेद में से बने शिक्षा (वर्णभेद), कल्प (कर्मभेद), व्याकरण (प्रठिति प्रत्यय पद वाक्य की रचना का प्रकार), निरुक्त (पदार्थ और उसके ग्रहण का क्रम), पिंगल (छंद पद्धति सूचक) और ज्योतिष (कालक्रम विचार), यह प्रथम तो युक्ति तर्क को छोड़ के बोधक हुये. पीछे उक्त संस्कारों के विषय हुये.

(ख) ब्राह्मण ग्रंथों ने उसका कर्म भाग, उपनिषदों ने उपासना-ज्ञान और स्मृति ने व्यवहार धर्म भाग हाथ में लिया. सब में धर्म की रगत रखी गई और वेद को शिरोमणि माना है. पीछे यह भी पंच संस्कार के विषय हुये.

(ग) उसी वेद के आयुर्वेद, अथर्ववेद, धनुर्वेद, और गंधर्ववेद ऐसे ४ विषय का व्याख्यान हुवा. पीछे यह भी पंच (उक्त कर्तव्यादि पंच संस्कार) के विषय हुये हैं. यहा तक तर्क युक्ति बिना सरल उपदेश था. शब्द पर आधार था. पीछे विशेष गडबड चली

(घ) गृहसूत्र, पूर्व मीमांसा वगैरे (कर्मवाद), श्वेताश्वतर, केवल्यादि अन्य उपनिषद, उत्तर मीमांसा (ज्ञान), मनु से इतर अन्य स्मृति (धर्म व्यवहार) और गीता वगैरे हुये. इस प्रकार कर्म, उपासना, ज्ञान और व्यवहार में पंचों का प्रभाव चला. X

* पीयोतोको कही है कि 'सीत्रा साहस्य' में जो ज्ञान है वोह वेदों से पहले था (पीयोतोकी में बाचेणो) परंतु उसे सिद्ध नहीं होता पुरावे बिना ही कल्पना मात्र बात जान पड़ती है

+ प्रत्येक संस्कारों का बिस्तार लिखें तो ग्रंथ बढ जाय, अतः लिख मात्र लिखते हैं

X गृहसूत्रादिमें भ्रुति प्रमाणही लिया है तथापि तर्क शक्तिवश भ्रुति के भेद और भेद में मतभेद हुये हैं

(इ) मत भेद होनेपर न्यायने प्रमाण का निर्णय करने की पद्धति बताई अर्थात् बुद्धि का व्याकरण बनाया—यही उमका उद्देश था. ईश्वर, जीव, प्रकृति, बंध, मोक्ष, वर्णन करने का उद्देश गौण याने सहज था—मुख्य उद्देश नहीं. वैशेषिक दर्शन ने पदार्थों के प्रत्यक्षरूप को दर्शाया. सोमी सृष्टि उत्पत्ति से लेके प्रलय की पूर्ण क्षण तक प्रमाण रूप और उनके जो कार्य होने हैं उनका वर्णन है ईश्वर, जीव, बंध, मोक्ष और मूल प्रकृति के बयान में उसका उद्देश नहीं किंतु गौण दृष्टि से कहना पड़ा है. उपरोक्त अनुमान, न्याय, वैशेषिक के सूत्रों की निरीक्षा से जान सकते हैं + सांख्य ने उपादान कारण को हाथ में लिया है, ईश्वर जीव प्रसंग गौण है. यह उसके सूत्रों के निरीक्षण में पाया जाता है; क्योंकि आत्मा को असंग मानता है, ईश्वर को जीव में नहीं लेता मोमासा शास्त्र ने श्रात कर्म को हाथ में लिया है, ईश्वर जीव मोक्ष यह उसके मुख्य विषय नहीं. उत्तर मोमासा ने ईश्वर (निमित्त कारण) जीव, मोक्ष इन सब को हाथ में लिया है, राय पक्ष उसका मुख्य विषय नहीं. योग शास्त्र ने जीवात्मा, बंध मोक्ष की परीक्षा का विषय हाथ में लिया है, ईश्वर प्रकृति उसका मुख्य विषय नहीं. न्यायदि ६ शास्त्र वेद को मानते हैं अतः अनीश्वरवादि नहीं हो सकते, तथापि इनके विषय जुदा जुदा होने से जुदा है परंतु वेद के उपाग हैं; क्योंकि यह वेद के अंग को बताने हैं, इस लिये परस्पर में संबंधी भी हैं. यह न्यायादि षड शास्त्र भी वृत्ति भाष्यकारों द्वारा पांचों संस्कारों के विषय हुये. श्रीमद्भगवद्गीता ने कर्म, उपासना, ज्ञान और व्यवहार इनको हाथ में लिया और उपनिषदों का गणना है, सो भी वृत्ति भाष्यकारों द्वारा पंच की विषय हुई. यहां तक वेद के विषय तीस

> का उदाहरण कहा *

समझ लिया कि बंधन-दुःख स्वार्थ का मूल अहत्व ममात्व है उसके छोड़ने और नीति, समय, साम्य भावके विना समाज पर उपकार नहीं हो सकता, इसलिये बुद्धने शब्द प्रमाण को पिनारे रखके स्वतंत्र यह उपदेश किया, इसका उपदेश नाना मत की निवृत्ति के लिये हथियार बन गया उसके पीछे यह मतव्य भी बौद्धों द्वारा ही पचो का विषय हो गया तप के विह्वन विषयासक्ति नहीं छूट सकती अनासक्ति के विना परमार्थ पाने के योग्य नहीं हो सकता और अहिंसा प्रतिपादन के विना उपयोगी वनस्पति, पशु पक्षी की रक्षा नहीं हो सकती, ऐसे गत सम्कारों की आपत्ति होने पर महावीर स्वामी ने तप और अहिंसा का उपदेश किया उसके पीछे इस बोध पर भी उक्त पांचो सम्कार हुये

(३) बौद्ध और जैन द्वारा अनीश्वरवाद पसरा था शक्राचार्य का उद्देश्य था कि वेदबोधक ईश्वरवाद के अभावसे परिणाम में महान हानी है इस लिये एक २ जीव ब्रह्म रूप है, ऐसा सिद्ध कर बताया, और बौद्ध जैन के आसक्ति नाशक अशके विरोधी न पड़के उनसे उग्रपद्धति अर्थात् जगत स्वप्नवत् मिथ्या है ऐसा प्रतिपादन किया श्रुति का प्रचार हुवा उनके पीछे उसका मतव्य भी पचका विषय हुवा ×

(४) वर्तमानमे बुद्धि कम हो गई, वेद, शास्त्र, स्मृति समझने की योग्यता न रही, अवेदी मत का प्रवाह चला है उसने अन्काना, नाना मत फैल गये, शब्द पर विश्वास न रहा, प्रमाण को अपूर्णता है, कलि काल में ईश्वर की भक्ति (मुख्यतः नाम भक्ति) के विना शांतिफल नहीं मिलता, ऐसे विचारे पर पुराण भावना पैदा हुई * और भक्ति पक्ष द्रष्टाने की कोशीश चली; परंतु चाशनी लगाने विना और परधर्मी निंदा स्तुति रूप न जाने वहा तक प्रवृत्ति न होगी, इस लिये ठीक नहीं एसी रगत में कोई ग्रंथ हुवा फेर मन मुखी पृथा के ग्रंथ चले प्रथमतो वे आपही पच सम्कारों के रूप थे, उसपर वे पुनः पच सम्कारों के विषय बने

(५) उपरोक्त दशा प्राप्तिने ही वस न किया किंतु अनेक संप्रदाय मत पथ बाडे, इनकी शाखा, उपशाखा चल पड़ी, और नवीन होती जाती है

× शक्र वेदांत मे भी अनेक पथ है हा ब्रह्म मत्व ज्ञाना मय्या यह सब मानते हैं

* पुराण भावना प्रतिपदर पुराण ग्रंथ बन बन, इस में विवाद है

यह सब उक्त कर्तव्यादि पांचों संस्कारों का फल निकला है.

(६) यहां तक आर्य्य प्रजा की पंच संधि कही. अब आगे उसी वेद की दूसरी तड याने परसंदकी धर्म स्थिति (परिवर्तन) संक्षेप में कहेंगे.

(क) आर्यावर्त में उत्तर हिमालय से पार देश (वा तिब्बत से वायव फेनकी तरफ) जब मानव प्रजा थी * तब आर्य्य प्रजा के टोले में ब्राह्मण मंडल ने अपना स्वत्य करके दूसरे मंडल को स्वाधीन बनाया तो मत भेद हुये. उस आर्य्य प्रजा में से एक ईरानी (एर्या) टोला बना और ईरान देश की तरफ हुवा. उसने वेद के भ्रंतव्य से कुछ अंतर किया और शब्द भी उल्टे. ईश्वर द्वारा अभावजन्य जीव जगत माने, देव (देवता) का अर्थ राक्षस और असुर (राक्षस) का अर्थ देव-ईश्वर ऐसे संकेत रखे. ईश्वर मनुषि में वेद समान अवस्ता किये जो कि संस्कृत भाषा से मिलते हुये हैं. धर्म का नरम और थोड़ा मार्ग कर लिया, पशु यज्ञ का अनादर किया, परंतु मांस भक्षण रखा. देव भावना और मूर्ति पूजा न छुड़ा सका. उसके पीछे इस धर्म पर भी पंचसंस्कार हुये. दूसरा आर्य्य टोला सिन्ध (हिंद) की तरफ आके बसा जिसकी चर्चा उपर की. *

(ख) नरतोक्ष धर्म के अवतरण में मुसा नबी का उद्देश होना चाहिये कि मूर्तिपूजा न रहे, प्रजा को इजित (मिसर) के बादशाह फिरओन के जुलम से बचादे, और एक अद्वितीय ईश्वर ही माना जाय. वेमाही प्रचार किया. पशुबलि बंद न हुवा किंतु जारी रखा, उसके पीछे उस धर्म पर भी पंच संस्कार हुये.

(ग) मुसाई यहूदी धर्म का अवतरण त्रिस्ति धर्म है. इसुसही ने याहूदी धर्म का फटेर कर्मकांड छुड़ाया, एक ईश्वर पर विश्वास और सपरा प्रचार किया. कहा जाता है कि ईसुसही ने तिब्बन की तरफ बुद्ध के उपदेश की भी तालीम ली थी इस लिये उस प्रकार का भी उपदेश किया. उसके पीछे इसके उपदेश पर भी पन्चसंस्कार हुये.

* अब चीनी प्रजा की देवभावना, एरुनाकिनाद पर ध्यान दें तो वोह परमपरा से वेद टोले की शाखा मानी जा सकती है परंतु जब उस प्रजा की अरति, कृष, गेहन पद्धति, गणित के ३० भंड, बार, बगैरे पर ध्यान दें तो वर्तमान के दोषधर्मों के कथन अनुसार वोह मेगास्टिन प्रजा आर्य्य प्रजा से निब टोटा माना जाता है. संभव है कि यन्त्र में वोह भी भाग्य टोले में से सिद्ध हो. उस प्रजा में भी देव भावना, बुद्ध धर्म पर पंचसंस्कार हुये हैं

(घ) बायबल (तोरेत-ईजील, मूसा-ईसा) के अवतरण में श्री नबी-मुहम्मदने अरब जैसे कठोर अंगली देश में बुतपरस्ती छुड़ाई, अरब देश में कितनेक सुधारा वधारा किया और एक ईश्वरवाद (शिर्क अभाव-अद्वैत ईश्वर) के झंडे नीचे धार्मिक संप से रहना सिखा दिया, उसके पीछे उसके उपदेश पर भी पंचसंस्कार हुये.

(ङ) यूरोपगत ग्रीस वगैरे खंडों में स्वतंत्र फिलोसोफर भी होते रहें, उन्होंने अपने अपने विचार दरसाये जिन में ईश्वरवाद और जडवाद भी था. वे शब्दको बीष में नहीं लेके विचार बताते थे; इस लिये धर्म संप्रदाय के समान उनकी प्रवृत्ति नहीं हुई. अर्थात् पुरे पंचसंस्कार न हुये तो भी प्रचार में न रहे.

(च) लूथरश्री ने यूरोप के धर्म को (बायबल के धर्म की), बेकनश्री ने यूरोप के प्रवृत्ति मार्ग की, डार्विनश्री तथा हर्वर्टस्पेंसरश्री ने यूरोप की सोसाइटी की काया पलट दी इनका मत पूर्व के फिलोसोफरों से ही उतरा है परंतु इन्होंने उसका विवेचन करके दरसाया. डार्विनश्री और हर्वर्टश्री ने 'माइट इज़ राइट' (निर्बल बलवान का भोग्य है) इस सृष्टि नियम को साबित कर बताया. जिसका प्रभाव यूरोप की वर्तमान प्रजा में देख रहे हैं (कैसरी महाभारत-जरमनी अंग).

उपर आर्यावर्त और पर खंडों की धर्म संबंधि स्थिति का जितना कुछ संक्षेप में कहा उन सब पर पूर्वोक्त कर्तव्यादि पंच संस्कार का प्रभाव हुआ और आद्य उपदेशक से इतर अन्य कितनेक ग्रंथ पर उपदेश तो स्वयं पंच संस्कारों में से कोई प्रकार के संस्कार रूप हुये हैं. इस प्रकार परिवर्तन होते २ यूरोप में तो धर्म के बदले क्रोम और नेशन का सवाल उठके उस का प्रभाव दृढ़ हो गया है और भरतखंड में नाना धर्म मत पंथ चलके कुछ का कुछ (शोचनीय) हो पड़ा है. " करना था कुछ और, करन लगे कुछ और ! "

उपरोक्त समाप्त विकार या तो अंग से या तो भुस्तसे या तो जनरल सर्व सामान्यनीति, सामान्य धर्म और पदार्थ विद्या के प्रचार से नाश हो सकते हैं, अन्यथा विकार जाना-सुधारा होना कठिन है. यह बात ठीक है कि आकाश को पेबंद (थगली) नहीं लगती, प्रकृति का नियम परिवर्तन होना है. ऐसा चक्र होता आया है और होगा, इसलिये सुधारना की कोशिश व्यर्थ है और इस दृष्टि से दूषण भूषण दरसाने की अपेक्षा नहीं है. १ कारण. और दूसरा कारण यह है कि जितने बड़े २ धर्म-मत उत्पन्न हुये हैं सब की बुनियाद " पिंडे ब्रह्मंडे " है.

इस बात की पद्धति का सार त. द. अ. ४ में के सुनिभाव में बताया है. उसका सार यह है कि जितने तत्त्ववेत्ता रिकॉर्मर हुये हैं वे सब एक जगह पर पड़े हैं. हर कोई प्रकार से मन को शुद्ध बनाके उसका निरोध करके (निरुद्ध सत्कार द्वारा) खास एक दृश्य पर जा पड़े हैं. और वहां किसी अधिष्ठान (चेतन—अगम्य शक्ति—ज्ञान प्रसार—मूलसम प्रकाश—अचिंत्य महिमा वाला कोई) में अनि—श्चिन कोई प्रकार का अतोच्चर लिंग (कॉर्म—करण—सूक्ष्मावृत्ति—स्फुरण)—परिणामी रूप अकथ्य प्रकार से प्रकाश्य होता है. प्रकाश प्रकाश्य उभय का साक्षात् स्बंध अकथ्य प्रकार से स्वतोद्भव होता है. उससे इतर अन्य मानने जानने की योग्यता मनुष्य में नहीं है. उस प्रकाश्य के लिये सब तत्त्ववेत्ताओं की कल्पना भिन्न भिन्न प्रकार की हो गई है. इसलिये, और दृष्टिभेद को लेके उस प्रकाश्य (माया—प्रकृति—उपादेय) के वर्णन करने की शैली में अंतर पड़ गया और इस अंतर से उस अधिष्ठान (ईश्वर—ब्रह्म) के स्वरूप में भी अनेक भावना, नाना कल्पना करनी पड़ी है तथा देशकाल, स्थिति, अधिकार परत्वे अपनी भावना—कल्पना—मतव्यो को रगना पड़ा है, इस लिये उनके ५ निषेध में मेरी प्रवृत्ति नहीं होती थी; क्योंकि जो कोई शोधन—अधिकारी उक्त सर्वतत्र साधन (अ. ४ सू. २४९ देखो) करेगा, वोह आप ही जैसा (प्रकाश—प्रकाश्य) होगा वैसा अनुभव करके शांत हो के चुप हो जायगा, इसलिये दर्शनकारों के मतव्यगत जो असमीचीन मतव्य उस मतव्य का अपवाद न लिखके उनका मतव्य मात्र लिखके संक्षेप मान लिया गया था.

परंतु, जैसा विकार या परिवर्तन शनैः शनैः क्रमशः हुआ है और वोह पुरुष प्रयत्न से ही हुआ है, एव विकार का परिवर्तन भी शनैः शनैः होनेकी आशा है और वोह पुरुष प्रयत्न से हो सकता है, तथा उन सत्कारों से उत्तरोत्तर मतभेद हुये हैं और उन मतों का इत्यवभाव से मानने लग गये, मूल के उद्देश, देशकाल स्थिति अधिकार पर ध्यान न रहा, इसलिये जनमंडल में हानी हुई और हो रही है. ऐसा ज्ञान के वित्तनेक बहुधृत जहादीदः और इतिहासवेत्ताओं ने यह सूचना की कि जबतक शुद्धबुद्धि से सिद्धांतों के दूषण भूषण नहीं दिवाये जायें यदातक उक्त कर्तव्यादि पंचसत्कार के विवेक पर दृष्टि न आने से अब परंपरा की निवृत्ति तथा त्याग महण में प्रवृत्ति नहीं हो सकती, इसलिये दर्शनसंग्रह बढ़ाया गया—सिद्धांतों

के दूषण भूषण यथामति दरसाने पडे हैं इस बात का दावा नहीं किया जा सकता कि वे दूषण भूषण कहातक ठीक होंगे, परंतु इतना अवश्य कह सकेंगे कि सृष्टि नियमों के अनुकूल जैसा समझ में आया वैसा शुद्ध बुद्धि से बयान हुआ है, और खंडन मंडन वा पक्षपात की दृष्टि से नहीं लिखा गया है.

(श, तुम्हारा (प्रयोजक का) पक्ष—मंतव्य—दूषण भूषण का दर्शन भी पंचसंस्कार का विषय क्यों न माना जाय? (उ) मेरा खास एक पक्ष कोई नहीं है किन्तु यथा अधिकार और उद्देश (विषय) प्रति है. परमार्थ प्रसंग में त व अ. ? गत विलक्षण वाद लिखा है सो मुझे ईष्ट है उसको पंच संस्कार का परिणाम वा इत्थम् भावमें कोई न मान ले इस लिये उसके दोष भी वहां दरसाये हैं, वे दो दोष शैली प्रकरण के विषय हैं अतः जो उसको इत्थम् और पंच संस्कारों का विषय आप मानें तोभी ठीक है; क्यों कि मैं भी आप का छोटा भाई मनुष्य हूं पंच संस्कार वाली सोसाइटी का ही रिजल्ट हूँ, स्वतंत्र सर्वज्ञ नहीं हूँ. वोह सदेव है तो त्याग दीजिये, मुझे कोई प्रकार का आग्रह नहीं है

(शं.) हर कोई तटस्थ हो तो भी उसका कोई प्रकार का पक्ष—मंतव्य होता है. जो ऐसा नहीं हो तो उमका कथन व्यर्थ है इस प्रकार यदि तुम्हारा कोई पक्ष नहीं तो तुम्हारा कथन व्यर्थ है. तो भी दुसरे का अपवाद जनाते हो इस लिये विनंदादि हो, ऐसा कहा जा सकता है. (उ.) नहीं क्योंकि तत्त्वदर्शन अ ४ में इसलेख संबंधी व्यष्टि समष्टि के प्रयत्न और परलोक संबंधी प्रयत्न के लिये अनेक शैली बयान की हैं. और यथाविषय, यथाअधिकार उनको ग्रहण करना माना गया है, वही मेरा मतव्य है. तत्त्वदर्शन की प्रस्तावना के अंक (८-९-१०) याद में लीजिये, और भी पर सिद्धांतों के भूषण भी कहे हैं. इसलिये विनंदावाद नहीं है तथाहि ब्रह्मसिद्धांत में मेरे मतव्य का विस्तार है जिसमें कर्म, उपासना और ज्ञान यह ३ डिग्री हैं और ब्रह्मसिद्धांत के अंत में द्वैतअद्वैत वा झगडा भी सूक्ष्म रूपमें फहके निष्कर्ष जनाया है; इसलिये विनंदा नहीं है उपरांत आपका अन्यथा भासता हो तो आपकी आप नानो.



प्रस्तावना.

किस्तीके मत खंडन वा मंडन वा वर्णन करने वालेको योग्य है कि उसका प्रथम अच्छी प्रकार अभ्यास कर लेवे, क्योंकि हरेक धर्म में कितनीक ऐसी सांकेतिक बातें होती हैं कि, उनको बिना अभ्यास के और बिना सहवास के परिचय में आना कठिन है. (वेद मंत्रों के कर्म, उपासना और ज्ञान कांड; आध्यात्मिकादि १ प्रकार के अर्थ; उपक्रमादि ६ लिंग अथवा द्वि. वाक्य इ. भेद हैं; तद्वत् अन्य धर्म ग्रंथों में संकेत है.

तथाहि आइडिया को शब्द में कहते हैं तो कमी कमी आंतरिय भाषा यथायोग्य कहनेमें नहीं आता. यथा स्वप्नका अस्तित्व, नास्तित्व और स्वाद वगैरे विषय हैं; एवं वक्ता के मउ का यथावत् स्वरूप नहीं भी जाना जाता. पुनः कालांतर में प्रयोजक के वाक्यों के अनेक अर्थ होते हैं.

जैसे कि वेद, गीता, जैन सूत्र, बायबल, कुरान, वगैरे के अर्थान्तर होने से मत भेद हो रहा है. उपरांत ग्रंथोंमें सेलमेल भी हो जाती है. जैसे कि आर्य प्रजा और दूसरी प्रजा के मान्य ग्रंथों में फही और मानी जाती है. फेर उनका भाषांतर होने से वक्ता के भाव में अंतर पड जाता है. इसके सिवाय भेकदीप्त, रूढ़ी और टेवमें जो आचार, विचार उच्चार हो जाते हैं उसके अनुसार आद्य वक्ता के भाष लेने में स्वाभाविक घृति टोडती है वा उस अनुसार जान पडता है. अमी जान पूछ के स्वार्थवश कुतर्क कर के दूसरा भाव जनाना वा लेना शेष है.

इत्यादि ऐसे विघ्न है कि नितसे आद्य वक्ता के मत को जानना-समझना मुश्किल है तो फिर यथावत् उसको लिखना वा उसके खंडन मंडन की तो बात ही क्या करना !

अब और सुनो. हमको जैन धर्म का तत्त्व लिखना है. परंतु उनका यह संख्य है कि नवीन तिर्थंकर होने पर पहले तिर्थंकर के ग्रंथ गायब हो जाते हैं. दूसरा तिर्थंकर उसानुसार कहता है, जैसा कि पूर्व के कथन समान महावीर स्वामीने कहा है वोह कथन गणधरो के कंठ रहा. ३०० वर्ष पीछे दूसरों ने सूत्रों में लिखा. उन सूत्र ग्रंथोंमेंसे एक पक्ष १३ दूसरा ८ सूत्र प्रमाण मानता है. अब उपरोक्त कारण भी शामिल करें तो महावीर स्वामी का आंतरिय अग्रिमाय कैसे जाना सकता है? अर्थात् जैन धर्म को बताना मुश्किल है. ओर जो उनमें शेषरु भाग भी हो तो फिर क्या कहाजाये !

बुद्धदेवने यथा अधिकार उपदेश किया है उस पर से अनेक पक्ष हुये तो बुद्ध का खास धर्म क्या; यह कहना मुश्किल है.

एवं वेद धर्म के लिये है, कितनीक विचारणीय बातें हैं. पौरुषेय, अपौरुषेय, वेद शाखा सहित वा संहिता भाग, वेद उपनिषद सहित वा संहिताभाग, वेद रूप्य यजुर्वेद सहित वा केवल शुक्ल यजु. और ३ संहिता. (वेद प्रसंग याद करो) पुनः कब लिखा गया, उसके अर्थोंकी तकरार, इत्यादि उपर के दोनों पारिग्राह वाली तकरार. तो फेर वेद धर्म अमुक ही है, ऐसा कहना मुश्किल है.

एवं वायबल और कुरान के धर्म संबंध में बड़ी तकरारें हैं.

अब रही नवीन प्रचलित संप्रदाय. उनकी शाखा उपशाखा हुई. उन में अर्थ की तकरार, आद्य स्थापक के वाक्यों की तकरार. इस प्रकार उनको भी यथावत् बताना मुश्किल है.

उन उन धर्म वाले पंडित, आचार्य, पादरी, मोलवियोंमेंसे कोई ही ऐसा निकलेगा कि स्वधर्म को यथावत् जानता होगा * परंतु उन जानने वालों में भी मतभेद निकलेगा, तो फेर दूसरोंकी (तरजुमा करनेवाले, अर्थ करने वाले, खंडन मंडन करनेवाले वगैरे की) तो बात ही क्या करना.

उपर कहे अनुसार है, तो हमारे वक्ष्यमाण अनेक धर्म-मत-पंथों के वर्णन वास्ते क्या मानना चाहिये? इस सवाल पैदा होना स्वाभाविक है. उसका उत्तर हम इतना ही दे सकते हैं कि हमको ग्रंथोंमें जो लिखा हुआ मिला है सो हमने लिखा है. आद्य वक्ता के वा उस धर्म के आंतरिय कटाक्ष के हम अपने को जवाबदार नहीं मान सकते, क्यों कि उपरोक्त कारण से मजबूर हैं. यद्यपि हमने ग्रंथों के कोटेशन वा कोटेशनों के भाव दिये हैं तथापि संभव है कि ऊपर कहे हुये कारणों के वश भूल हो; परंतु हमने उपर कहे अनुसार जैसा मिला वैसा शुद्ध बुद्धि से लिखा है, किसीकी अपूर्णता जान पड़े वा अन्यथा जान पड़े ऐसी दृष्टि से नहीं लिखा है; अतः यदि कहीं भूल हो तो उस धर्म-मत-पंथ के अनुयायी हमको क्षमा करके कृपया जनावेंगे

* शुद्धादित के अविच्छिन्न परिणामवाद और आधिर्भाव तिरोभाव का भेद आगे जानेंगे उस में यह बात जान लेंगे

तो दोष करके दूसरी आवृत्तिमें दुरुस्त कर सकेंगे. * कारण कि शुद्ध नीति से इतर अन्य सबका समावेश प्रवृत्तिका नीति (व्यवस्थापक बुद्धि के अनुकूल वर्तन) में हो जाता है. और वोह यथा देश, काल, स्थिति-परिस्थिति परिवर्तन को भाँपाती है, जैसा कि धर्म, लोक, राज्य के इतिहासों में प्रसिद्ध है.

जो प्रतिष्ठा, कीर्ति के भूखे नहीं हैं, जिनको अपना जाती स्वार्थ नहीं है मेमे निःस्वार्थ-रिफॉर्मों का उद्देश लोक के सुखमें होता है, तथापि (१) उनके लेख-उपदेश का उद्देश क्या है सो जानना चाहिए. अर्थात् लोकहित, देशहित, मोक्ष-धेयस्, प्रेयस्, स्वानुभव प्रकाश करना, या प्रवाह में लिखा है या प्रतिष्ठादि स्वार्थ है (२) जिस समय वोह लेख लिखा गया उसके देश, काल, स्थिति, परिस्थिति और आवश्यकता क्या. (३) वक्ता के पदार्थों के संकेत, लक्षण, उन लक्षणों का फटाक. (४) वक्ता की शैली (शैली-यद्गति) उसका पूर्वा पर. (५) उस देश काल को परिभाषा और उसकी सेन्स (भाव). (६) उसके उपदेश का उस समय के धर्म, नीति, व्यवहार, और राज्य पर प्रचंदर क्या असर हुआ था-क्या परिणाम आया था और वर्तमान में उसका असर तथा परिणाम क्या है या होगा. (७) रीत रियाज वर्तन के रूप पर दृष्टि. (८) वक्ता की स्थिति क्या थी. (९) उसका अंतिम सिद्धांत क्या ? इन सब बातों पर ध्यान देना चाहिये, फेर उस वक्ता के लेख के वास्ते कुछ अभिप्राय कहा जा सकता है, वहाँ तक कुछ (ठीक अठोर्क) कहना उचित नहीं है. परंतु प्राचीन ग्रंथों के संबंध में उक्त सामग्री का मिलना असंभव जैसा हो गया है, इसलिये उनके खंडन मंडन में प्रवृत्ति होना ठीक नहीं जान पड़ता; तथापि वर्तमान के देश, काल स्थिति-परिस्थिति देखके

* साक्ष्ययोग-क्रमयोग में दूसरे प्रसिद्ध लेख पर से हेगल विशिष्टोक्त पर और कार्टर की अभिप्रायवाद पर है ऐसा लिखा गया, बहुत पूर्णार्थ वर्जनप्रय से और प्रचार मालूम हुआ तो इस ग्रंथ में सुधारणा की गई. इस भूल होने का कारण यह जान पड़ा कि जिसने इंग्रेजी भाषा से हिंदी में तरजुमा किया सो ठीक नहीं हुआ था उस पर मेरे हमने लिया. गीता के इंग्रेजी तरजुमे देखे गये, उनमें कितनी जगह छाप मान नहीं आया है. तो भी संस्कृत न जानने वाले इंग्रेजी तरजुमे के अनुसार अर्थ और भाषा मान बैठते हैं. इसी प्रकार मोक्षयु-पर यह इत वेद का तरजुमा है कालिजों में जो वेद का तरजुमा पढ़ाया जाता है वोह भी विचारणीय है

उन ग्रंथों के टीकाकारों के अर्थ लेके उस पर विचार करना अनिवार्य है; क्योंकि उससे लाभ हानि हो रही है; इस दृष्टि से विदूषक और विभूषक की दृष्टिसे सामान्य शैलीमें इस दर्शनसंग्रह का रूप है, नहीं कि मूल वक्ता की वा उसके वाक्य की निदा स्तुति है, ऐसा जानना चाहिये।

व्यक्तिभावना पंचदशांग (अ ७ संग्रहवाद मेंसे)

जो व्यक्ति सत्यामत्य के शोधनेमें वा जाननेमें असमर्थ हो और जो कुछ माने सो भावना प्रत्येक मानता हो उसको चाहिये कि उपनिषद्, षट्शास्त्र, वैष्णव, शैव, शाक्त, सौर्य, गाणपत्य, शुद्धाद्वैत, कंचलाद्वैत, विशिष्टाद्वैत, त्रिवाद, बौद्ध, जैन, ब्रह्मो, आर्य समाज, पुराण, नानक बगैरे, अचिदवाद तथा पारसी, याहूदि, ख्रिस्ति, कुरान, इमोल्यूशन, थीयोमोफी बगैरे—सारांश चेतनवाद, जडवाद, अद्वैतवाद, द्वैतवाद—इन धर्म, इन धर्म भावनामेंसे हर कोई धर्म भावना अपने दिलमें कायम करे अर्थात् अपने प्राप्त धर्म में ही स्थित रहके वा किसी धर्म—मत—पंथ का अनुयायी न होके नीचे लिखे अनुसार सत्तक से विचार पूर्ण पंच दशांगका पालन करे (वैसे वर्तें) तो प्रत्येक धर्म—मतपंथमें रहके वा किसीमें न रहके भी सुख से जीवन व्यतीत और कल्याण हो सकता है, × क्यों कि (सत्तक) —

(१) मन ही बंध मोक्ष का कारण; तजे कामना बंध निवारण, अर्थात् विषयासक्त मन बंध (दुःख) का और वासनामुक्त मन मोक्ष का कारण है (यह गुण रहस्य बहुधा मनें तंत्र है) * (२) सुख हर कोई चाहता है, (३)

× ईश्वर, जीव, स्वर्गनर्क, पुनर्जन्म है वा नहीं और है तो कब है इन भावनाओं का संबंध पेश्वत मन के साथ है लौकिक व्यवहार के साथ वा वाग्र लौकिक क्रिया के साथ नहीं है, अतः स्पष्टेष्टा मान के समान कर सकते हैं

* इस छंद में बड़े सिवाय जितने आईडीयल (अयोग में परीक्षा में सिद्ध न हो सके—परीक्षा में न आ सके सो यथा ईश्वरदि) सिद्धांत वा धीमयी हैं—वे जरा इतित नोबेसड सिद्ध होने हैं, ऐसा देखने में नहीं आता किन्तु मनुष्य अपूर्ण है इसलिए उसने मनुष्य वा कल्पना में कुछ ॥ कुछ अग्रवाद रहता ही है, और यही माना मन पेश होने का कारण है इसलिये तो कुछ माना जाता है उसमें भावना, अहं और विषय ही दोष हैं, पर उम अनुसार चलन होता है वा नहीं यह दूसरी बात ॥ सोद मयरा विषय दूसरे को हा गिर रह न तो इसलिये पण्डित्य है, इतना ही नहीं किन्तु इस अनुसार वर्तता हो तो पौर पौर नवाक्यका उद्देश्य होना समझ है

दुःख को कोई नहीं चाहता. (४) जन मंडल में दूसरे के बिना जीवन नहीं हो सकता ऐसे देख रहे हैं. (५) भावना के बिना मनुष्य का जीवन व्यवहार भी नहीं हो सकता; क्योंकि जीवन भावनामय ही है, (६) सृष्टि में जीनेका हरेक को हक है. (७) कर्म के क्रिये बिना जीवन भी नहीं हो सकता.

इस सिद्ध समझ को अपने मन में अच्छी प्रकार समझ ले, तो हर कोई (द्वैत, अद्वैत, चिद वा अचिद) भावना धारण हो जाने में हानि नहीं जान पड़ती, परंतु उक्त व्यक्ति का वर्तन नीचे मुनव हो तो ही उक्त भावना दुःखप्रद नहीं हो सकती अन्यथा वर्तमान प्रचारवत दुःखप्रद होगी उक्त पंच दशांग यह है—

पंचदशांग.

(१) अपनी भावना में धडा हो और इतना दृढ़ विश्वास होना चाहिये कि उसमें सशय (सत्य है वा नहीं ऐसा) न हो ताके बाधांतर में उस भावना के अनुसार फल रहित चरन हो.

(२) उस भावना के अनुसार जो वर्तन हो उस वर्तन से किसी व्यक्ति के तन, मन वा धनकी हानि न पहुँचनी चाहिये. *

* यथा हिंदू में मूर्ति की यात्रा तांत्रियों की यात्रा, कवियों की यात्रा तीर्थों की यात्रा, स्वर, मोक्ष, मर्दिम के भागे मातम, मसजिदों के भागे मानतान, दाह की के अथ की सीमा में जाना, गिरजा मंदिर वा मसजिदों के आगे अशीम निया करना, गल्लिक में स्वधर्म-पथ का प्रवृत्त करना और पर धर्म के प्रबंध आचार्य का वा मत पथ वा संबन्ध और निद्रा करना वा लिखके प्रसिद्ध जाना शत्रुदि प्रवास की अनेक ऐसी धार्मिक-पथाई किया है कि जिनके कर्म से दूसरों का मन दुःखता है, दय बढ़ता है लगई लगके होते हैं अतः ऐसी क्रिया न की जाय और यदि की जाय तो अपनी सीमा में ऐसी रीति से हो कि अश्वी के मन की स्वेद न हो।

हिंदू मूर्ति की पूजा और गोपक्षा कर्म बिना भडा से करता है उसका फल स्वर्गप्राप्ति मानता है ईसाईटी धर्म पला मूर्ति का भग और ईश के गोपध धर्म भावना और भडा से करता है. उसका फल स्वर्गप्राप्ति मानता है अपने प्रबंध वा मनुष्य से अथ मन वा मनुष्य के अतत्-त्वान्य देव-देवक सदापूर्वक मानता है ऐसी भडा और उस अनुसार वर्तन से बड़े फिस्सद और इज्जतों वा खूब दुःख और होता है इसलिये जो सप्रदायी भाई भावना भावना-भडा भडा बूझते हैं उस पर विचार करने वा है अर्थात् अंधधवना, कुभावन, अवभडा, धुभडा, अपविभास, कुविभास, प्राध नहीं है किन्तु योग्य भावना, योग्य भडा और योग्य विश्वास होना चाहिये, अर्थात् विवेकपूर्वक होने योग्य है हृदय (भावना) में स्वार्थ को मुख्यता नहीं देनी किन्तु भावना पुरव होती है बुद्धि गौण है और मगज (बुद्धि)

(११) सध। अर अच्छा उद्यम-बंधा करके निर्याह करना. कुवृत्ति न करे.

(१२) संतोष पूर्वक अपनी जात से स्वतंत्र और तन मन से सुखी रहना, परंतु सामाजिक नियमों में परतंत्र रहना पड़ता है. अतः उसकी रीति से उनका पालन करना अर्थात् न्याय नीति से वर्तना.

(१३) जो बन सके तो मित्रभाव, मुदता, करुणा और उपेक्षा यह चार भैष्य पालना (तत्त्वदर्शन अ. ४ गत योग प्रसंग में इस का बयान है) और स्थितप्रज्ञ होना (त. द. अ. ७ गत गीता प्रसंग देखो).

(१४) जहां तक बन सके, परोपकार (प्र-युपकार) अर्थात् तन, मन, धनसे योग्य समष्टि वा व्यष्टि को मदद देना और योग्य दयाका पालन करना, कारण कि दयाके पालन करनेसे साम्यभाव प्राप्त हो सकेगा.

(१५) दुष्ट गुण कर्मों का निषेध. यथा:— (१) झूठ बोलना. (२) जिना-स्वपत्निसे मन मोड़ अन्य स्त्री पर काम दृष्टि करना. (३) चोरी करना. (४) खून करना (५) छल करना (६) दम्भ धारण करना. (७) विश्वासघात करना. (८) निंदा, चुगली, चांटी करनेमें प्रवृत्त होना, इत्यादि सर्वमान्य दुष्ट गुण कर्मोंसे वर्जित रहना जरूरी है.

जो अपने धर्म और अपने धर्म के भूमियों का आदर्श बनके उपरोक्त पंचदशाम यदि व्यक्ति विशेष पाले तो हरकोई प्रकार की धर्मभावना रखने से कल्याण हो सकता है, जैसा कि तत्त्व द. अ. २ गत विभूषक मत विषे भावनाओं का सार बताया है. परंतु जो बाह्यांतर में वर्तन भावनाके अनुकूल न हो, धर्म हठ हो, वा कपट हो तथा आपस्वार्थपना हो तो + सत्यासत्य का निर्णय करके सर्व तंत्रमान्य-समष्टि भावना का धारण करना उचित है. उसमें अपना मनमुखीपना नहीं लमाना चाहिये. ‡

+ हरकोई संप्रदाय में हो, चाहे जो कपी भावना हो, आपस्वार्थपना हो, धर्म हठवत् पंचदशाम से विरह वर्तता हो, स्वधर्म प्रचारार्थ अ. २ गत रीति से भी अन्य को दुःखप्रद हो तो धुप के बदले दुःख का भोग होगा. आगे जाना.

* उपरोक्त संप्रदाय की समस्त तथा पंचदशाम का समुदाय सहित विस्तार और हरक धर्म में इसका कैसे वर्तन करना और कैसे हो सके सका बयान मूल में है. यह विषय स्पष्ट है इसलिए और संशोधन उपरा विस्तार यथा नहीं लिखा है.

(नोट) वक्ष्यमाणमे जहा कहीं पंचदशाग का ग्रहण करना कहा जाय वहा उपरोक्त सप्तक के विचार सहित १५ का ग्रहण है याने उपरोक्त ७ बातोंको समझ ले और १५ अगका वर्तन करे, ऐसा जानना चाहिये. *

यहा यह भी जनाना ठीक होगा अर्थात् कोई भी साधन द्वारा जिस दिन यह पंचदशाग पालनेवाला सशय विपरीत भावना रहित अपने स्वरूप का यथावत अनुभव कर लेगा (आत्मवित हो जायगा और जगतके स्वरूपको समझ लेगा) उस घडी पीछे उसकी और ही रगत हो जायगी, सब मत पक्षों में टोलरेशन (अतिरस्कार-उपेक्षा-क्षमा) हो जायगा और इन सप्तक-पंच दशागका मुख्य रहस्य जानके उनका उपदेश करेगा.

पंचदशाग समाप्त हुवा.

दर्शनसग्रह मे अनेक मतों के (भावनाओं के) अपवाद विदूषक-शोधक पक्ष की तरफसे और त. द. अ. ७ में अनेक मतों के भूषण सारग्राही विभूषक की तरफ से दिखाये गये हैं उनको वाचके पाठक को अवश्य विस्मय होगा; दूध और दही दोनों में हाथ रखने जेसा ज्ञात होगा, परन्तु सारग्राही श्री! उसमे गुह्य आशय है, वोह यह है कि जेसे सलिया के दूषण भूषण और प्रकार-प्रयोग जान के उसका त्याग वा ग्रहण हो तो उससे हानी न हो. इसी प्रकार धर्म, मत पथों के दूषण भूषण प्रकार और प्रयोग जान के उसका त्यागग्रहण किया जाय तो हानी न हो, परन्तु जो अधपरपराकी रीति से त्याग वा ग्रहण हो तो हानी होने की संभावना है, इसलिये दूषण भूषण, उनका प्रकार और प्रयोग दिखाया गया है, लोकप्रिय होने की दृष्टि से कथन नहीं है.

(शं.) जिसका तुम खडन कर चुके उसमें निष्ठा न हो सकने से उसका ग्रहण ही कैसे हो सकता है ओर जो यू है तो पंचदशाग व्यर्थ रहे.

(उ.) जो असमीचीन, हानीकारक भावना-पक्ष है उनके ग्रहण करने में हमारा आशय नहीं है. अर्थात् सत्य का ही ग्रहण होना उचित है, तथापि जो निर्णय करने कराने में असमर्थ हो और जिसे प्राप्त धर्मका आग्रह हो तो वोह जो अपनी भावना को पंचदशाग पूर्वक पाले तो वर्तमान प्रचारवत् वोह भावना पर के हानीकारक न हो, यह मतलब है. और पंचदशाग तो ऐसे हैं कि किसी धर्म का अनुयायी न हो ओर पाले तो भी सुखप्रद होने हैं. अतः सफल हैं, तथा हिंदी

प्रनामें एक धर्मभावना होना अति कटीन है इसलिये यदि अपने अपने धर्म के भावनावाले इन पंचदशांग को पालने लग जायें तो धर्म द्वेष न हो, धार्मिक दुःख न हो और धार्मिक संघ होने का मूल नम जाय, इस दृष्टि से सप्तक की समझ पूर्वक पंचदशांग को लिया है.

गुणग्राहक दृष्टि.

यद्यपि जो धर्म मत प्रवर्तक योग्य पुरुष हुये हैं उनका लक्ष्यबिंदु एक ज्ञान पड़ता है (त. द. अ. ४ में मुनिभाव और अ. १ में विभूषक मतका अंक २९-३० विचारो) तथा जनमंडल दुःखी न रहें किन्तु सुखी हों ऐसी व्यवस्था की जाय, इस उद्देश में सब एक हैं और जो पूर्वोक्त सप्तक को पूर्वोक्त पंचदशांग पूर्वक पाले जाय तो साधक व्यक्ति की कोई हानी हो ऐसा भी नहीं जान पड़ता, तथापि उनकी शैली-धीयरी-पद्धतिमें अंतर है, जो कि यथा देश काल स्थिति और यथा अधिकार रचनेमें आई होगी उस धीयरी में जो भूषण हों (त. द. अ. १ विभूषक मत अंक १।२ देखो) को ग्राह्य है. मुझको जो एकंदर ग्राह्य गुण जान पड़े उनकी संक्षेपमें लिख यहां ही लिख देता हूं, ताकि उन उन प्रसंगों से जुदा जुदा विस्तार न करना पड़े.

(१) वेद सब संस्कारों का मूल होने से उसके भूषण की सीमा नहीं बांध सकते.

(२) उपनिषदों में से (१०में से) आत्म अनुभव और शांति.

(३) मनुस्मृति से धर्म व्यवस्था-यथा देश काल स्थिति परिस्थिति.

(४) न्यायदर्शन से निर्णय करने की सामग्री अर्थात् प्रमाण प्रभार बुद्धिका व्याकरण.

(५) वैशेषिकदर्शन से पदार्थों के प्रथकरण की शैली.

(६) सांख्यदर्शन से उपादान (प्रकृति) की रचना.

(७) योगदर्शन में आत्मा, अनात्मा की (पदार्थों की) परीक्षा होना (विवेकख्याति.)

(८) वेदान्तदर्शन से (शारीरिक शंकर भाष्य से) उपनिषद अनुसार-अनुभव, शांति और धर्म-मत-पथों के विवाद से उपेक्षा (टोल्डेशन), (योग वासिष्ठ, प्रत्यभिज्ञा, सुफी से भी यही ग्राह्य है).

- (९) भगवद्गीता से मानव कर्तव्य और निष्काम कर्म योग. (स्थित-प्रज्ञता)
 (१०) पाणिनि—शब्द योजना.
 (११) जडवाद से प्रवृत्ति-व्यवहार, लोकनीति (अचिदवाद से भी. अ. १ पृष्ठ ८८ देखो)

(१२) सनातनी (जिसमें सब पुराण मानने वाले शामिल हैं) से आस्ता, श्रद्धा, निमाच, स्मार्तिपना, वैराग्य (इसमें रामानुज पक्ष से जाति अमेद और भक्ति, रामानंद वैरागी पक्ष से तितिक्षा, तद्वत् शैवि पक्षसे, पुष्टि पक्ष से बाह्य शुद्धता और शृंगारी भक्ति प्रकार. स्वामी नारायण से संग्रह इ.)

(१३) बुद्धदेव से साम्यभाव, संयम नीति और परोपकार.

(१४) जैन-प्रवाद से हिंसा का त्याग-द्वारीरिक तप.

(१५) कबीर स्वतंत्र विचार करना, शब्दाधीन न रहना.

(१६) गुरुनानक भक्ति, वैराग्य बहादुरी (वीरता).

(१७) चेतन और द्रव्य से ईश्वर में प्रेम और साम्य भाव.

(१८) आर्यसमाज स्वामी दयानंद निर्णायक युक्ति, नीति और आत्म बल.

(१९) चीन से रामधर्म.

(२०) पारसी नम्रता, उद्यम.

(२१) यूरोपीय दर्शन से स्वतंत्र विचार करना. शब्दाधीन न रहना.

(२२) विज्ञानवाद से उन्नति अर्थ प्रवृत्ति. टेलेरेशन और माइट इन राइट.

(२३) सांयस से पदार्थ उपयोग-और शोध. इत्यम का अनाग्रह.

(२४) याहूदियों से भावना.

(२५) ख्रिस्ति मंडल से धर्म प्रचारका प्रकार.

(२६) मुसलमान मंडल से विश्वास (ईमान) और उसपर इदता.

(२७) थीओसोफी से बीयरी बापके प्रसार हो. ऐसे समझना. सूक्ष्म सृष्टि की परीक्षाकी इच्छा. टेलेरेशन.

(२८) फ्रीमेशन मंडल से भ्रष्टभाव.

(२९) सनातन धर्म से धार्मिक स्वतंत्रता अर्थात् संसार के सब धर्मों में किसी न-किसी व्यक्ति पर आधार रखना पड़ता है, परंतु आर्य धर्म ऐसा नहीं है. किंतु वेद मात्र अथवा अव्यात्म विषय पर ही उसकी नींव है, किसी व्यक्ति पर (राम, कृष्ण, व्यास, ब्रह्मा, विष्णु, महेश, देवी, देव, ज़रनोस्त, मूसा, ईसा, मुहम्मद, किंदा,

याज्ञवल्क्य, भारद्वाज, शंकर, रामानुज, वाङ्म, गुप्त महात्मा, राजा राममोहन राय, गुरु नानक, स्वामी दयानंदादि पर) आधार नहीं है यह महत्त्व केवल आर्य धर्म में ही है. इसी वास्ते इसको सनातन धर्म कहते हैं (जबसे अमुक व्यक्ति के कथन पर आधार होने लगा तब से हिंदु धर्म के टुकड़े हो गये, स्वतंत्र न रहा और गड़बड़ हो के परार्थीन हो गया है).

उपरोक्त मंडल की थीवरी वा मंडल सर्वथा निर्दोष वा सर्वथा दूषित है ऐसा नहीं कहा जा सकता, तथा उपरोक्त गुण-योग्यता उस उस से अन्य में न होंगे यह भी कहना कठिन है; किन्तु कुछ न कुछ अंश में अन्य विषे भी होंगे. तथापि यहां मुख्य दृष्टि लेके कहा है ऐसा जानना चाहिये.

इस दर्शनसंग्रह में जो वेद मंत्र और उनके अर्थ लिखे हैं वे विद्वानों ने जेसे लिखे हैं वेसे लिखे हैं. वे सच ठीक हैं वा नहीं, इसका उत्तरदाता मैं नहीं हो सकता; क्योंकि ऐसे ही परंपरा चलती है.

हमी प्रकार अन्य बंदीदास, तोरेत, जवूर, इनजील, कुरान, बौद्ध जैन, न्यायादि शास्त्र, उपनिषद् वगैरे के अर्थ संबंध में ज्ञान लेना चाहिये अर्थात् ग्रंथों में से लिखे हैं.

दर्शन

इस दर्शन संग्रह में जिन भावना वा मत का बयान है वे सब दर्शन पद के वाच्य हैं ऐसा नहीं मान लेना चाहिये; क्योंकि इनमें कोई सो दर्शन रूप है, कोई मत-मात्र है, कोई धर्म रूप है, कोई पंथ रूप में है, कोई किसी की शास्त्रा रूप और कोई किसी की उपशास्त्रा है. हमने तो शोधक को सुगमता हो जाय इसलिये संग्रह किया है ऐसा मानना चाहिये.

दर्शन ग्रंथ किससे कहना यह विवादित प्रश्न है. यूरोपीय दर्शन में इसके विषय में विवाद है. कुछ लोग कहते हैं कि यह विवादित प्रश्न है. यूरोपीय दर्शन में इसके विषय में विवाद है. कुछ लोग कहते हैं कि यह विवादित प्रश्न है.

निसमें पदार्थों का वर्णन हो, निसमें किसी को विषय शैली का वर्णन हो, निसमें मनुष्य कर्तव्य का वर्णन हो, निसमें मनुष्य की उन्नति के साधन का विधान हो, निसमें अध्यात्म विद्या का वर्णन हो, निसमें स्वतंत्र लेख वा मत हो, निसमें किसी के विषय की प्रकृति-धीवरी बना के वर्णन किया हो (बगैरह) उसको

दर्शन कहना या किसको? इसका व्यापक उत्तर होना कठिन है, क्योंकि लोक में जिनको दर्शन कह रहे हैं उनमें एक रूप वा एक प्रकार नहीं है। (सर्व दर्शन संग्रह ग्रंथ देखो)

(शं) वेद का मूल दर्शन और उपनिषदों का तद्वतरगत ब्रह्म दर्शन, कहने में कोई संशय नहीं होता, परंतु व्यास, कृष्ण, शंकर, प्रतिभिज्ञा, रामानुज, वल्लभ इन महादयों के बनाये हुये ग्रंथों का स्वतंत्र दर्शन नहीं कह सकते, क्योंकि उनमें उपनिषदोक्त विषय की अपनी तरफ से पद्धति बना के उसका व्याख्यान किया है। इसलिये उनको पद्धति दर्शन कह सकते हैं। तद्वत् पूर्व मीमांसा के लिये ज्ञातव्य है क्योंकि उसमें वेदोक्त कर्म की पद्धति का दर्शन है। वे न्याय, वैशेषिक, योग, सांख्य, बौद्ध, जैन, चारवाक (अचिद दर्शन), यूरोपीय दर्शन, विकासवाद (विकास दर्शन) जैसे दर्शन नहीं हैं, तथापि उक्त दृष्टि से दर्शन कहे जाते हैं क्योंकि जिस कर के जाना जाय सो दर्शन, ऐसा लक्षण करते हैं। उनसे मूल की पद्धति पूर्वक रहस्य जाना जाता है अतः उनको दर्शन कह सकते हैं।

परंतु जब जिस कर के जाना जाय सो दर्शन ऐसा लक्षण हो तो मनुस्मृति का 'धर्म दर्शन', पुराणों का सृष्टि दर्शन वा भक्ति दर्शन, शाडल्य सूत्र और नारद सूत्र का भक्ति दर्शन क्यों न कहा जाय? कुरान में कलामुल्लाह का दर्शन है ऐसा मुसलमान सत्तार मानती है, अतः उमको कलामुल्लाह दर्शन क्यों न कहा जाय? एवं इजील का रुइअल्लाह दर्शन और तोरेत का कलीमुल्लाह दर्शन क्यों न कहा जाय? किन्वा तीनों के प्रतिज्ञा दर्शन (ईश्वर का स्वरूप नामा) क्यों न माना जाय? एवं ऐसे अन्य ग्रंथों वास्ते ज्ञातव्य हैं।

अब यह कहना बाकी रहा है कि यथार्थ बोध वा अयथार्थ बोध, पर दर्शन शब्द का आधार रखना वा नहीं, इस का फैसला करने जायें तब किस को दर्शन कहना इस का उत्तर होना मुश्किल है। इसलिये लोक में जिस को दर्शन कहते हैं उनको इस दर्शनसंग्रह में दर्शन नाम देना चाहिये। (सर्व दर्शन संग्रह, यूरोपीय दर्शन ग्रंथ देखो)

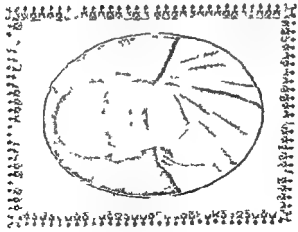
इस संग्रह में कितनेको ऐसे नाम हैं कि जिनको दर्शन नाम नहीं दिया जा सकता। यथा—तुलसी, गुरु नानक, चेतन, चरणदास, राना राममोहनराय, स्वामी दयानन्द, इन के ग्रंथों का दर्शन नाम नहीं दे सकते, तथापि कोई भाविक पुरुष वा कोई पक्षधर इन के ग्रंथों का भी दर्शन कह दे, तो हम में उसके निषेध में आग्रह नहीं है।

तत्त्वदर्शन-ग्रन्थ की प्रस्तावना में और यहां उपर भी दर्साया है कि जो लोकहितैषी रीकॉर्मर. (आचार्य-सुधारक) होते हैं, उनकी तरफ से यथा देशकाल स्थिति परिस्थिति तथा यथा अधिकार भावनाओं का अध्यरोप अपवाद होता आया है और होगा, परिवर्तन का प्रवाह है. अतः वर्तमान देशकाल स्थिति और परिस्थिति में जिस धीयरी, जिस शैली, जिस आरोप से जनमण्डल को सुख हो—उसकी उन्नति हो वंसी शैली—अध्यरोप का प्रचार होना चाहिये. एवं जिस शैली, जिस अध्यरोप से अधिकारी को संशय-भ्रान्ति रहित आत्मा का अनुभव होके चिरग्रन्थी भिदा जाय वोह शैली, वोह अध्यरोप अपवाद उसके लिये उत्तम-उपयोगी मान लिया जाय. यथा वेदांत में अनेक शैली—अध्यरोप हैं. विवर्तवाद, एकजीववाद, दृष्टि सृष्टिवाद—अवच्छेदवाद, आभासवाद, विलक्षणवाद इ. (आगे बांचोगे). और जिससे सत् कर्म उपात्तना (भक्ति) संपादन हो तथा जीवन सुख से हो वोह अध्यरोप व्यवहार में उत्तम होता है, क्योंकि परमार्थ प्राप्ति में बहिरंग साधन हैं. इसलिये दर्शनसंग्रह गत जो दूषण भूषण जनाये हैं उनको प्रस्तुत दृष्टि से निरखना चाहिये. पक्षपात खंडन मडन की दृष्टि से देखना उचित नहीं जान पड़ता. (पंचदशांग ध्यानमें रहे). क्योंकि मनुष्य अपूर्ण है, उसका बुद्धि विलास सर्वथा निर्दोष पूर्ण हो ऐसा मुश्किल है.

इस दर्शनसंग्रह में जहां शोधक, विदूषक वा विभूषक शब्द आवे वे मेरी तरफ से हैं ऐसा जानना चाहिये.

अब आगे तत्त्व दर्शन अध्याय १ सू. ४४७ से ४१५ तक का विवेचन अर्थात् दर्शनसंग्रह-का आरंभ होगा.

ज्ञान की ७ भूमिका (१) शुभेच्छा अर्थात् विवेकादि ४ साधन. (२) विचारणा अर्थात् श्रवण-मनन. (३) तनुमानसा अर्थात् निदिव्यास द्वारा बुद्धि की मूर्धमता. (४) सत्त्वापत्ति अर्थात् लक्षणा द्वारा जीवगत चेतन प्रत्यगात्मा और द्रष्टा चेतन एक है ऐसा अनुभव हो जाना किंवा चिदग्रन्थी के भंग हुये अचिद का त्याग हुये चेतन एक विभु है ऐसा अनुभव हो जाना. यह दोनों अनुभव एक ही बात है. दोनों में अहंता ममता, क्रमना वासना का अभाव हो जाता है. (५) असंसक्ति, अर्थात् निर्विकल्प ऐसी समाधि के उससे स्वयं ही उत्थान हो जाय. (६) पदार्थभावनी. ऐसी निर्विकल्प समाधि के जिससे पर द्वारा उत्थान हो. इस अवस्थामें पदार्थ चित्रा-कारवत् भासते हैं, स्थूलरूपमें नहीं. (७) समाधि. जीवन मुक्ति. इसमें द्वायीका भी भान नहीं रहता.



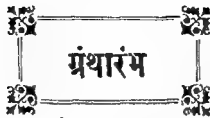
२३० पूज्य वसुनिष्ठ म्याना श्री आर्यानादनी भगवान्

— १ —



२३१ पूज्य वसुनिष्ठ म्याना श्री आर्यानादनी भगवान्

॥ ओ३म् ॥



मंगल—शालिनी.

तत्त्वज्ञानां सज्जनानां समानं, सत्यं लक्ष्यं वैकमस्मात्प्रणौमि ।

इष्टस्यैषां सदगुणानां निषिन्नाम्, सत्कारोऽतः स्यादयोग्यो विचारः ॥ १ ॥

भावार्थ—दोहा.

तत्त्वदर्शि सज्जनों का, लक्ष्य समान निदान ;

नमस्कार उनको करूं, सदगुण की हैं खान ।

हो गया उनके इष्ट का, नमनेसे सत्कार ;

नहिं आवश्यकता यहां, करना शोध विचार ॥

शालिनी और दोहा का भावार्थ—तत्त्वज्ञानी सज्जनों का सत्य, समान और एक लक्ष्य होता है, इसलिये मैं उनको नमस्कार करता हूँ; इस नमनेसे उन सदगुणों की खान के इष्टका भी सत्कार हो जाता है; अन्य शोध विचार करने की इस प्रसंग में आवश्यकता नहीं है.

भारतीय दर्शन अंक १ से ५५ तक.

अब आगे तत्त्वदर्शन अध्याय १ सूत्र ४४७ से ४५१ तक (पृष्ठ २२० से २२८ तक देखो) का विवेचन अर्थात् दर्शनसंग्रह लिखने का आरंभ करते हैं तहां प्रथम तदंतर्गत जो भारतीय दर्शन हैं सो लिखेंगे (उस पीछे पर खंडदर्शन और कालकर्म का विचार आवेगा).

वेद—उपनिषद्.

वेद, उपनिषद् के पंच (अवतरण)

वेद के अर्थ करने में अनेक बातों की अपेक्षा है १, कोई श्रुतिकर्म, कोई उपासना, कोई ज्ञानकांड में लगती है इसलिये उस उस प्रसंग संगति अनुसार अर्थ

होते हैं २, श्रुति में उपक्रमादि षडलिंगों पर ध्यान देना पड़ता है, यह उसके अर्थ की कसौटी है ३, हरेक के आध्यात्मिकादि ३ प्रकार के अर्थ होना मानते हैं; इसलिये एक के यथा प्रसंग तीन तीन अर्थ हो जाते हैं ४, वेदार्थ में उसके षडंग की आवश्यकता है ५, इत्यादि.

इसलिये आगे जो वेद उपनिषदों के अर्थों का भावार्थ लिखा है, वोह दूसरे प्रसिद्ध विद्वानों ने जो किया है सो लिखा है. वोह अर्थ कहां तक ठीक है, और कहां किस प्रकार के उसका अर्थ करना और किस प्रसंग में लगाना यह बात उन्हीं पर निर्भर है. मैं इस विषय में कुछ नहीं कह सकता. मैंने तो अभिप्राय जानने वास्ते संक्षेप में संग्रह कर दिया है (विशेष संग्रह न.सू. में है).

उपरोक्त अवतरण का वर्णन.

(१) वेद (ऋगादि ४ संहिता) यह (धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष याने कर्म, उपासना, ज्ञान, याने वर्णाश्रम और विधिनिषेध का) सूत्र रूप है अतः वेदांत (वेद का सार-अंतिम रहस्य-ज्ञान का सार) शब्द का वाच्य नहीं है. उपनिषद् वेदांत है, क्योंकि वेद का जो अंतिम-मुख्य विषय (ब्रह्मप्राप्ति-मोक्ष) है उसका प्रतिपादक है. इसलिये वेद मूलदर्शन और उपनिषद् को ब्रह्मदर्शन यह नाम देना उचित ही है.

(२) गीता और व्यास सूत्र वेदांत है, क्योंकि उपनिषदों का ही सार कहते हैं इसलिये गीता को ब्रह्मविद्या और व्याससूत्र का नाम वेदांत दर्शन कहने हैं.

(३) जो अपनी भावना वा मंतव्य को श्रुतिप्रमाण से सिद्ध करे और उसमें अन्य मंतव्य को श्रुति से अन्यथा बतावे और सिद्ध करने पीछे ऐसा कहे कि यह हमारा नवीन मत नहीं है किंतु श्रुति (वेद-उपनिषद्) का है, उसको वेदांती कहते हैं, इस रीति से जितने अपने मंतव्य को वेद के अनुसार बताते हैं उन सबको वेदांती मानना चाहिये, वे चाहे द्वैतवादी हों वा अद्वैतवादि हों. उपनिषदों में जिन वेदवादि ऋषि मुनियों का नाम लिया है, यथा— ब्रह्मसूत्रकार, गीता का उपदेष्टा, गोडपादाचार्य, शंकराचार्य, बल्लभश्री, रामानुजश्री, दयानंदश्री, इत्यादि. रूढ़ी में वेदांती उसको कहने हैं कि जो जीव ब्रह्म का अभेद मानता है. बात यह है कि वर्तमानकाल में अन्य सब नाना चेतन मानके और कर्म उपासना को लेके चलते हैं, और गोडपादश्री तथा शंकराचार्यजी केवलद्वैत

याने चेतनात्मा एक ही है ऐसा मानते हैं, इससे अन्य को अनात्मा कहता है इसलिये ऐसा कहा जाता है.

(४) स्वामी दयानंदजी वेद से इतर (ब्राह्मण उपनिषदादि) को स्वतः प्रमाण नहीं मानते, और वेदानुसार अपना त्रिवाद बताते हैं. शंकराचार्यश्री वेद और केनादि १० उपनिषदों को याने श्रुति को स्वतः प्रमाण मानते हैं और उसके अनुसार अपना विवर्तवाद (मायावाद-केवलद्वैत पक्ष) सिद्ध करते हैं. रामानुजश्री श्रुति को स्वतः प्रमाण मानता है और इसके सिवाय दूसरे १० उपनिषदादि और पुराणों को भी प्रमाण मानता है. तद्वत् बल्लभश्री. यहाँ जैमिनि और गौतमादि की चर्चा का प्रसंग नहीं है, किंतु श्रुति (वेद, उपनिषद), वेदातसूत्र और गीता इन तीन को मानने वाले की चर्चा है.

(५) शंकराचार्यश्री का विवर्तवाद (मायावाद) है, अद्वितीय ब्रह्म से इतर मायामात्र (अविद्या कल्पित), और मोक्ष से अनावृत्ति. रामानुजश्री का त्रिवाद, जीव अणु, मोक्ष से अनावृत्ति, और ईश्वर का अवतार, ऐसा मानते हैं उनका विशिष्टाद्वैतवाद है. बल्लभश्री का अविकृत परिणामवाद (ब्रह्मवाद) है, जीव अणु, ईश्वर का अवतार, सायुज्यमुक्ति, ब्रह्म ही अभिन्न निमित्तोपादान, जीवनिर्त्य, सायुज्यमुक्ति से अनावृत्ति. ब्रह्म का आविर्भाव तिरेशभाज. दयानंदश्री का आवृत्ति त्रिवाद है. ईश्वर, जीव, प्रकृति तीनों स्वरूपतः जुदा, ईश्वर का अवतार नहीं, जीव, अणु, मोक्ष से आवृत्ति. भिक्षु-माधव निंबारकादिका उक्तों में समानेश हो सकते हैं.

(६) ऊपर थोड़ी श्रुतिओं का संग्रह किया है. वे नीचे अनुसार लगाने देखा है, इतना ही नहीं किंतु श्रुति का प्रकरणांतर बता के या अर्थांतर कर के या भावार्थ का अंतर बता के एक दूसरे को एक दूसरे प्रसंग-पक्ष में भी ले जाने हैं इसलिये निश्चिन्नरूप में नहीं कह के ऊपर में माध्याग्न भाव में उनके विभाग मनाने हैं याने जैसा देखा, सुना, पढ़ा वैसा लिखने हैं. नीचे के अंक ठीक ही हैं, यह इस वाम्ते नहीं कह सकते कि भाषांतर से लिखा है और भाषांतर करने में भाषा कर्ता का आतुरीय भाव घुस भी जाता है. निदान शोधक को मंतव्य शोधने का जानने में महायत्न हो जावे, इस दृष्टि में लिखने हैं —

विरोधाभास का निवारण.

उपर के अंक विचारने से वेद की श्रुतियों में परस्पर, उपनिषदों की श्रुतियों में परस्पर और वेद उपनिषद् की श्रुतियों में विरोध का आभास हुवा होगा, परंतु उनमें विरोध होना वा पूर्वापर विरुद्ध कहना नहीं बनता. अर्थकारों की बुद्धि का भेद होगा या क्या, इस विवाद में उतरने की अपेक्षा नहीं है किंतु उसकी निवृत्ति की तरफ ध्यान लेंचो.

उपरोक्त श्रुतियों के अर्थ करना वा अर्थ करके उन सबका एक सिद्धांत निकालना वा उस अनुसार व्रणवाद, मायावाद, त्रिवाद (द्वैतवाद) इन तीनों पक्षों का समन्वय करना वा भेद घटाना— इन बातों का श्रुति अनुसार बयान करने का अधिकार (लियाकत) मैं नहीं रखता.

शुद्धाद्वैत, केशलाद्वैत, द्वैतवाद (पुरुषप्रकृतिवाद, त्रिवाद) के विरोध
निवारक और एकवाक्यता की पचसापथ्री.

अद्वैत और द्वैत बोधक ग्रंथों द्वारा और महात्माओं के संगत द्वारा यत्किंचित जो मेरी समझ में आया सो विचार* मेरी अल्पमति अनुसार नीचे दरसाता हूं, (जो भूलयुक्त हों तो त्याज्य हैं) यह विचार आगे उपयोग में आने वाले हैं और यहां जानना उचित है इसलिये यहां लिखे हैं.

शक्तिमान ब्रह्म चेतन में इतर अन्य नहीं है.

इस सिद्धांत का विवेचन—

(१) ब्रह्म चेतन शुद्ध, कूटस्थ, निरीह, सर्वाधिष्ठान, निर्विकल्प और सम है उसकी शक्ति अचिंत्य, (अकल) अनिर्वचनीय, विलक्षण, अद्भुत है निम्ने माया कहने हैं, वोह ब्रह्माश्रित रही हुई सम्कारी (अभ्यास वाली) है, संस्कार प्रवाह में यथातथ्य प्रकाशित न होने से उसको ही अमुक प्रसंग में अविद्या कहते हैं. ऐसे शक्तिमान् ब्रह्म का नाम महेश्वर (तंत्री परमेश्वर) है इसमें इतर अन्य नहीं है.

जैसे स्वप्न सृष्टि का सम्कारी मन और अधिष्ठान चेतन उभय अर्थात् जीव उस सृष्टि का तंत्री है उससे इतर अन्य वहां नहीं है. जैसे वहां हिरण्यगर्भ

* ईश, देव मांडूय उपनिषद् यर्ता और श्री गौड गदाचार्य और श्री शङ्कराचार्य
की मन्त्रन करते

और मन दोनों माया शक्ति ही के भाग हैं तहां मन करण है और हिरण्यगर्भ प्रमेय है. तहां जीव इस माया शक्ति वाला है, वोह जीव ही सृष्टि का अभिन्न-निमित्त उपादान कारण है (क्रिया परिणामादि माया का भाग ज्ञातृत्वादि, चेतन का भाग है). कारण कि जो नाम रूप प्रतीत होते हैं वे मन (माया) से भिन्न नहीं हैं उसी के आकार हैं, तथा मन अपने अधिष्ठान शक्तिमानवत् (विजली और उसकी शक्तिवत्) अक्ष से भिन्न नहीं है किंतु उसी में व्यक्त अव्यक्त रूप से रहता है.

(२) जैसे स्वप्न में संस्कार स्फुरणतंत्री की इच्छा (यह भी संस्कार का रूप है) उससे यथा संस्कार यथा पूर्वं स्थूल सूक्ष्म आकारों की उत्पत्ति, स्थिति और लय (सुप्ति) होता है. जैसे सुवर्ण का कुंडल; तहां नाम रूप उपाधि कनक के अन्यथा दरसाती है, वस्तुतः कनक जैसा का नैसा है. ऐसे तंत्री की उपाधि जो मन (माया) तिसका स्फुरणरूप जो आकार (नाम रूप) उस आकार के कारण चेतन नाम रूपात्मक जान पड़ता है. वस्तुतः वो पूर्ववत् (आकाशवत्) सम है. किंवा जैसे रज्जु में सर्प यह कल्पिताकार (माया-अविद्या का परिणाम) उस आकार रूप डोरी भासती है, ऐसे ही मनस्फुरित आकार के संबंध से चेतन नाम रूपात्मक भासता है, वस्तुतः पूर्ववत् सम है. जैसे सर्प यह डोरी का विवर्त है और डोरी विवर्त उपादान है. वैसे मन के आकार चेतन के विवर्त हैं और चेतन विवर्तोपादान है. X

जैसे स्वप्न में जीव, प्रकृति और व्यवस्थापक की कल्पना होती है और संस्कारवश वैसे ही मानने में आते हैं, उनमें नित्यत्व जान पड़ता है.

इसी प्रकार यहां ब्रह्मांड में है. अर्थात् अभिन्न निमित्तोपादानवाद, विवर्तवाद और द्वैतवाद घट जाता है (मांडूक्योपनिषद् की कारिका और श्वेताश्वतर के विचारों).

(३) अब माया (अविद्या-माया का ही रूप) उपाधि वा अनिवर्चनीय त्रिगुणात्म शक्ति. तहां ईश्वरत्व की उपाधि माया, और जीवत्व को उपाधि अविद्या (माया का दबा हुआ सत्व). ऐसे एक चेतन और सम्कारी माया युक्त हुये + किंवा चेतन उपहित हुये. † इन उभय की ईश्वर संज्ञा (तंत्री) और सम्कारी अविद्या (अंतःकरण-अष्टपुरी, वगैरे) युक्त हुये * किंवा अविद्या उपहित हुये. §

X विशेष वास्ते सप्पादक के मन्त्र-युक्त ऊहापोह देखो.

+ ईश्वर. † ईश्वरसाक्षी चेतन * जीव. § जीवसाक्षी.

इन उभय की जीव संज्ञा. एवं उभय तादात्म्य हुयों की ईश्वर और जीव संज्ञा. ईश्वर एक ही जीव नाना हैं. और दृश्य, नाम रूपात्मक आकार माया के हैं वा माया करके भासते हैं किंवा अविद्या कल्पित है. वा तंत्री की माया का स्वभाव ही ऐसा है कि नम नीलमायन नाम रूपाकार में भासे और वे चेतन के विवर्त हों. †

(४) विशेषण विशेष्य का व्यवहार विशिष्ट में, उपाधि और उपहित का व्यवहार विशिष्ट में भी होता है (अ. २।५२३). इस व्यवहारानुसार यथा प्रसंग अर्थ करना विशेषण वा उपाधि माया. विशेष्य वा उपहित चेतन ब्रह्म, विशिष्ट ईश्वर. विशेषण वा उपाधि अविद्या (अंतःकरण-अष्टपुरी वगैरे) विशेष वा उपहित प्रत्यगात्मा चेतन और विशिष्ट जीव. केवल चेतन ब्रह्म चेतन. केवल माया दृश्यमात्र का लय रूप जो बीज; अनिर्वचनीयः (विस्तार अ. ३।५३९ मे ५४९ तक. ५६६।५९७ में).

(क) केवल ब्रह्म के विशेषण अधिष्ठानादि. (त. द. अ. ३।३९४. अ. २।२६८).

(ख) केवल माया के लक्षण त्रिगुणात्मक, परिणामी, (अ. ४ पेज १०५३).

(ग) माया विशिष्ट के विशेषण सगुण, सक्रिय, इच्छा, ज्ञान, प्रयत्न, साकार अभिन्न निमित्तोपादान वगैरे. विवेक प्रसंग में न. क. ख. ग. को जुदा, जुदा समझाना. यथा ज्ञानवृत्ति माया का भाग, ज्ञान चेतन का भाग, ज्ञातृत्व उभय का. एवं क्रिया, कर्म, कर्ता, साकार, निराकार, निर्गुण, सगुण वगैरे में विवेक है.

(घ) अंतःकरण (अविद्या) और चेतन उभय के अर्थात् जीव के विशेषण रागादि. तदां प्रत्यगात्मा चेतन के क. वत साक्षी, दृष्टादि और अंतःकरण के कर्तृत्वादि.

(५) जिस शोधक ने अध्यरोप अपनाद को समझ लिया होगा, जिसने अधिष्ठान और उसके स्वरूप में अन्य का अपवेश है, ऐसा अनुभव लिया होगा, और जिसने स्वप्न नृष्टि का मूब विवेक, निरीक्षण कर लिया होगा, उसको वेद

† ४० के शास्त्रविशिष्ट भाष्यकार तंत्री, जो ब्रह्म, १५५ वंश, "विस्तारित" भाषा नाम २२ (जो ब्रह्म) उपाधि ब्रह्म ब्रह्म समुद्र तंत्री, बुद्धि उद्देश्य. १५५, ५५५ ५५५. १५५ ५५५ में भी ऐसा ही है. तंत्री में मे केवल ब्रह्म समझ.

उपनिषद्, व्याससूत्र, गीता, मायावाद, ब्रह्मवाद, द्वैत (द्वैतवाद, त्रिवाद) इनमें कोई विरोध नहीं भासेगा। सबका यथा अधिकार उपयोग समझ सकेगा। *

उपर कहे हुये प्रकार से अर्थ करने से और समझने से शास्त्रों में विरोध नहीं आता।

विरोधाविरोध के उदाहरण.

(१) ब्रह्मअक्रिय असौम (चेतन), ईश्वर सक्रिय (तंत्री) (२) ब्रह्म अमूर्त (चेतन) मूर्त (तंत्री). (३) ज्ञाता दृष्टादि एक ही (ब्रह्म), जीव ज्ञाता दृष्टा (प्रत्यगात्मा). (४) साक्षी निर्गुण, निष्कल इच्छा रहित. असंग (चेतन), सगुण इच्छावाला (तंत्री). (५) सृष्टि पूर्ण उस से इतर कुछ भी नहीं था (शक्तिमान ब्रह्म), सृष्टि पूर्ण अन्यथा (माया-उपादान). (६) यह सब ब्रह्म ही. (तंत्री), द्वैत है याने नाना जीवादि हैं. (तंत्री का व्यक्त स्वरूप स्वप्न सृष्टिवत्). (७) एक बहु रूप हो जाता है. (तंत्री). (८) आत्मा से आत्मा, आत्मा से तेज (यथाकल्प तंत्री में से). (९) यथापूर्व कल्पता है. (तंत्री म्ल, जाग्रत, सुषुप्तिवत्). (१०) अपना आत्मा को सरना. जाया सरजी (तंत्री). (११) माया को प्रकृति जानो माया. वाला महेश्वर है (तंत्री). उसके ज्ञान, बल, क्रिया, स्वाभाविक हैं (तंत्री).

(१२) जीव अणु. जीव मध्यम (अविद्या विशिष्ट). जीव सर्वगत अनंत (प्रत्यगात्मा). (१३) आत्मा मुक्त (चेतन). मुक्त हुवा मुक्त होता है (उपाधि रहित चेतन). (१४) मुक्ति से अनावृत्ति (अविद्या नष्ट होने से). मुक्ति से आवृत्ति (अविद्याविशिष्ट का देव लोक में जाने से). (१५) मुक्ति में अनेन्द्रिय (अविद्या वाले उपासक). मुक्ति में सेंद्रिय, (निर्बल उपासक). (१६) ब्रह्मप्रकाश जीव छाया (स्वप्न वाले आभास रूप माया के परिणाम क्यों कि शक्ति छायावत् पुरुष के साथ ही रहती है). (१७) जीव का देव-यान पितृयान में गमन (चेतन का गमन नहीं, किंतु उपाधि का गमन. वहां भी चेतन उपहित होता है). (१८) कर्म उपासना से ज्ञान (जीव). ज्ञान से मुक्ति (कृतृत्व भोक्तृत्व भाव न रहना). (१९) ब्रह्म स्वरूप हो जाता है ब्रह्मयित् ब्रह्मैव (प्रत्यगात्मा).

(शं.) तंत्री में माया भाग तो परिणामी होगा, परंतु उसका चेतन भाग और जीव का चेतन भाग उभय वाला नहीं होना चाहिये !, जीव की उपाधि अनादि सांत

* पंच का उपयोग त. द. अ. ४ गत आरण्यक प्रकरण में है और अ. ३ गत तिस्रो प्रकरण में भी है.

वा सादिसांत. २, (उ.) स्वप्नवत् जलमल्लीवत् उभय रूप में क्रमशः उपयोग, जीव की उपाधि प्रवाह से अनादि अनंत (गलेवत्).

एवं अन्यत्र भी यथायोग्य.

विद्या, अविद्या, ज्ञान, अज्ञान, बंध, मोक्ष. उत्पत्ति, लय, नियम, अनियम, साधन, साध्य, जड, चेतन और उन के भेद अमेद की कल्पना, द्वैत, अद्वैत, विधि निषेध, त्यागग्रहण इत्यादि सबका माया में समावेश हो जाता है, परमार्थतः य. नहीं हैं किंतु प्रतीत मात्र है. व्यक्तकाल में माया मात्र द्वैत है, और सो सत्य रूपमें जान पड़ती है; परमार्थतः पूर्ववत् शक्तिमान ब्रह्म चेतन ही है. इत्यादि.

इस प्रकार समझ लें तो उपरोक्त त्रिवाद (द्वैतवाद) और अभिन्ननिमित्तोपादान-वाद (ब्रह्मवाद) और विवर्त वाद (कैवल्यद्वैत) की व्यवस्था हो. कर्म, उपासना भक्ति (कर्मकांड वर्णाश्रम-उपासनाकांड) और ज्ञान कांड की सफलता तथा व्यवस्था हो जाती है.

यद्यपि ब्रह्मवाद की शैली से भी विरोधों का निवारण और व्यवस्था हो सकती है; क्योंकि सब ब्रह्मका ही परिणाम है उसने अपनी इच्छा से लीला रूप से नाना आकार धरे हैं; ऐसा माना जाता है. तथापि जहां श्रुति ब्रह्म के निरवयव, अक्रिय, कूटस्थ, निर्विकार, इच्छारहित और सम बताती है वहां ब्रह्मवाद की धीयरी से दोष निवारण नहीं होता. यद्यपि शंकर की धीयरी का खंडन रामानुजश्री ने और श्रीवल्लभाचार्य ने बड़े जोर शोर के साथ किया है और आर्यभाष्य में भी है. तथापि वे विरोधाभास का निवारण नहीं कर सके हैं. यदि चेतन के अज्ञान-भ्रम इस पद के बीच में न लें तो उपाधि माया शक्ति शब्द (विवर्तवाद) से सब व्यवस्था हो जाती है. उक्त सब पक्षों की एकरूपता हो जाती है (शारीरिक भाष्य, श्रीभाष्य, अणु भाष्य, और आर्य भाष्य विचारिये और सायण तथा दयानंद के वेद भाष्य मिला लिये).

उक्त मायावत् महेश्वर (तंत्री) ईश्वर माना कि अभिन्न निमित्तोपादानवाद की व्यवस्था, (अविद्या-अटपुरी-अंतःकरण और चेतन उभय) जीव कर्ता भोक्ता से त्रिवाद की व्यवस्था, और अधिष्ठान ब्रह्म के ज्ञान हुये उपाधि की निवृत्ति शेष अधिष्ठान इस से विवर्तवाद की व्यवस्था हो जाती है. +

ब्रह्मवाद में ब्रह्म को उपादान और उसकी शक्ति को निमित्त माना है, माया वाद में माया शक्ति को नाम रूप का उपादान और ब्रह्म को निमित्त माना है. विचार के देखो तो शक्ति शक्तिमान अभिन्न होने से एकही आशय निकल आता है. विवर्त वाद में नाम रूप नहीं परंतु माया वश से ब्रह्म ही नाम रूप वाला भासता है. वक्ष्यमाण अफलाद्वैत में नाम रूप अभावजन माने हैं, विचार के देखो तो एकही आशय निकल आता है. नाम रूप का भाग त्याग करें तो सब ब्रह्म ही है, यह सबका निचोड़-सार निकल आता है, वादावादि व्यर्थ जान पड़ती है. बाहरे गोडपाद श्री तथा शंकर भगवान् बाह!

(शं.) जो तुमने उपर पंच सामग्री कही है वो तुम्हारी मंत की कपोल कल्पना हैं, द्वैतवादि तो कभी भी नहीं मानेगा और अद्वैतवादि भी हंसी उड़ावेंगे. निदान व्यर्थ रहेगा (उ.) अस्तु. हमारे विचार में जो जान पड़ा सो लिखा है. जो माहत्माओं के ग्रंथद्वारा जाना सो कहा है. यदि यह विचार कपोल कल्पना है तो उपेक्षणीय हैं. अस्तु.

अब यहां प्रस्तुत (उपरोक्त) ग्रंथों के मंतव्य वा पक्ष लिखने की आवश्यकता नहीं है, क्यों कि उन उनके प्रसंग पर उन उनका मंतव्य जनाया है और नाना अर्थ तथा अनेक प्रकार के विवाद दर्शन से श्रुतिवाद में (उसका मुख्य क्या मंतव्य है इसमें) पड़ने का हमको अधिकार नहीं है.

* (१) वेद (मूलदर्शन)

(१) ऋग, साम, यजु और अथर्व इन चार संहिता के समूह का नाम वेद है. (२) इसके कर्ता का प्रत्यक्ष न होने से और परंपरा सुनते आने से उसे श्रुति कहते हैं. (३) उसमें ईश्वरदत्त ज्ञान कहाता है. (४) इसमें सब यौगिक शब्द हैं. रौढिक नहीं, यह इसमें अपूर्वता है. (५) दुनिया में इससे पहले का कोई ग्रंथ नहीं है; यह तमाम विद्वान् इतिहासकर्ताओं का निश्चय है. इससे पहले का कोई जडवाद वा चेतनवाद भी नहीं है, किंतु इसका चेतनवाद ही आरंभ से है. और इससे पूर्व का जड वा चेतनवाद का इतिहास भी नहीं मिलता. यद्यपि धर्म

* यह अंक धर्म-मत-पंथ की सत्ता के बिना दर्शन क्रम के सूचक नहीं है, किंतु वर्णन क्रम के सूचक है, ऐसा जानना चाहिये; क्योंकि इन अंक की बचना में कोई तो दर्शन का, कोई धर्म का, कोई तो मत का, कोई धर्म का, कोई पंथ का, कोई तो किसी की शायदा का, कोई तो किसी की उपस्था का वाच्य है. अतः यह अंक वर्णन के क्रमांक है; ऐसा जानना चाहिये

अनुयायी अपने अपने धर्म के और धर्म ग्रंथ के सब से पूर्व के मानते हैं तथापि विद्वान् और इतिहासशोधक मंडल में इससे पहले के अन्य नहीं है यह सिद्ध हो चुका है. (१) उत्क्रांतिवाद नवीन (इवोल्यूशन थीयरी) की रीति से विशेष ज्ञान की श्रैः श्रैः उत्पत्ति मान के वेद को उस ज्ञान का समूह मानें तो इसका कोई इतिहास नहीं मिलता; इसलिये व्याप्ति बिना का अनुमान विश्वासपात्र नहीं. (७) वेद मनुष्य को जंगली अवस्था में बना हो ऐसा नहीं कह सकते; क्योंकि ईश्वरादि कितनेक विषयो के ऐसे उत्तम लक्षण इसमें हैं कि जो अभी तक सुधरी हुई दुनिया में नहीं मिलने. (८) आरंभ में किसी शिक्षक द्वारा मिला हो ऐसी सभावना है; क्योंकि बिना शिक्षक के विशेष ज्ञान नहीं मिलता, ऐसी व्याप्ति देखते हैं और बालक स्वयं ज्ञान सीख लेते हैं ऐसी व्याप्ति नहीं देखते. जब तक यह व्याप्ति सिद्ध न हो जाय वहां तक दृश्य व्याप्ति ही माननी पड़ती है (९) आरंभ में कैसे विशेष ज्ञान प्राप्त हुआ होगा, इस विषय में मान्यता है.

(१) सृष्टि अनादि से है. आरंभ नहीं, इसी प्रकार पद वाक्य भी अनादि है, सो परंपरा से सुनते चले आते हैं अर्थात् वेद अपौरुषेय है. अनादि है + (२) नहीं, क्योंकि वेद में ही वेद की उत्पत्ति कही है (पुरुषसुक्त देखो); इसलिये आरंभ में ४ अधिष्ठात्रियों के हृदय में ईश्वर की तरफ से पदार्थों का ज्ञान भेरा गया. फेर उसके उन्होंने भाषा में रचा. (३) नहीं, किंतु छंद, पद, पदार्थ और उनका संबंध हृदय में भेरा और उनसे दूसरों ने सीखे. (४) नहीं. एक ब्रह्मर्षि को ईश्वरने उपदेश किये. (५) नहीं, आरंभ में कितनेक पूर्वजन्म में ईश्वरीय ज्ञान सीखे हुये उत्तम संस्कारी जीव भी शरीरधारी हुये. उनमें पूर्व संपादित उत्तम उपयोगी ज्ञान शीघ्र उदय हुआ सो भाषा रच के उपदेश किया है. ऐसे देव अनेक थे, उन सब का ज्ञान मिल के मनुष्य उपयोगी ज्ञान का संग्रह हुआ याने वेद हुये. जिसको ईश्वरीय (ईश्वर प्रेरित) ज्ञान भी कहते हैं † अहमेव स्वयं. क. ८।७।१।५ (में आप विद्वानों का यह बात कहता हूँ) ब्रह्मवादिनोवदन्ति (अथर्व) ईश्वरीय वास्य और इतिशुश्रुमपीराणां. यजु. अ. ४० इत्यादि पर के वाक्यों में मिश्रण हुआ

+ मेमांसिकों का मतः

† मानते कि जन्म बिना भी चित्त में सस्वर रहते हैं, सब पदों पर उद्भव होते हैं (पशुओं में देखते हो), मानते कि वर्तमान युग में जिन ग्रन्थों द्वारा पदार्थों के संस्कार रहते हैं उन ग्रन्थों से अन्य प्रकार के पदों द्वारा पूर्वजन्म में सस्वर होगे और उत्तरजन्म में वे अन्य प्रकार द्वारा उद्भव होने होंगे, पशु जिनमें पूर्वजन्म माना के उसके पूर्व पूर्व के

हो ऐसा भी जान पड़ता है, इसलिये नं. ९ की कल्पना है ऐसी ९ कल्पना हैं. (९) यह ऐतिहासिक बात है, इसलिये इसमें आग्रह को अपेक्षा नहीं, परंतु वेद ज्ञान जनमंडल को हितकारी है. प्रेयम्, ध्रेयम् (धर्म अर्थ काम मोक्ष) का शिक्षक अतः प्रमाण है. इतना ही श्रद्धा भावनापूर्वक मानना बस है.

(१०) वर्तमान में जो उत्क्रांति की कल्पना चली है यदि मूल में वोह कुछ भी सत्यरूप रखती तो इतिहास, दंतकथा वा वेदों में इसका इशारा होता; परंतु कहीं नहीं मिलता. वेद से दस्यु मनुष्यों का होना भी जान पड़ता है; परंतु इवोल्युशन का नाम भी नहीं; इसलिये सार्यस के नियमानुसार परीक्षा के बिना उस अनुमान को नहीं मान सकते. (११) आरंभ में पृथ्वी आदि बनने पीछे पूर्वकर्मानुसार उत्तम मध्यम शरीरधारी जीव हुये; किसी को उपदेस्य लगा, किसी को न बैठा. इसी प्रकार में उनको मैथनी संतान के टोले बंधते चले गये. जिनको शिक्षित और अशिक्षित नाम दिये जा सकते हैं (आर्य, अनार्य, सुर, असुरादि भी. (१२) बहुत काल का होने और उसका प्रचार कम पड़ने से वेदों के अर्थ में विवाद हो पड़ा है. यथा पशुयज्ञ, अहिंसा, मांस भक्ष्य अभक्ष्य, जड, (सूर्यादि) देव, चेतन ईश्वर ही देव, देवता उपास्य, ईश्वर से इतर उपास्य नहीं, इत्यादि विषयों में विवाद है. (१३) कोई मुख्य ऋग को, शेष पीछे से बने, कोई ऋग साम को शेष उनमें से बने, कोई ऋग, यजु और साम इन तीन को मूल और अथर्व में उन्हीं के मंत्र हैं ऐसा मानता है. कोई शुक्ल यजुर्वेद से इतर जो कृष्ण यजुर्वेद है वोह वेद नहीं है ऐसा कहता है. (१४) सुनते हैं कि आर्यों के तमाम ग्रंथों में मेल-सेल हुआ है परंतु वेदों में नहीं हुआ है. ऋग वेद जगह पदमात्र का अंतर है, यथा यजु अ. ४० के ११ वें मंत्र में. और इसकी शाखा नष्ट हुई हैं परंतु मूल बना हुआ है. परंतु दूसरे पक्ष में मंत्रों में न्यूनाधिकता होना सिद्ध करता है (आगे बांचोगे). (१५) मानव सृष्टि के आरंभ का जो समय है सो ही इसका है. कौन

ज्ञान-संस्कार को आपत्ति माननी होगी. इसी से यह सिद्ध हो जायगा कि वेद (सर्वज्ञान) पूर्ण पूर्ण से हैं और किसी न किसी रचना (पद) द्वारा सुनते सुनाते चले आये हैं. सारांश वेद ज्ञान श्रुति है जिसका कष्टसमूह प्रथम है. ऐसा मानना पड़ता है. (जो जीव केन्द्र ईश्वर इत माना तो उस द्वारा विशेष ज्ञान मिलना मानना ही होगा), सामान्य जीव में विशेष ज्ञान अन्य शक्ति द्वारा मिलना सिद्ध होता है. असत् का परिवर्तन होता है. सत् का नहीं. इसलिये पूर्ण सत् बोध रूप संस्कार से अन्य जो वेद सो सत् ज्ञान का पुस्तक है ऐसा कहा जाता है या यह सकते हैं

से देश में ओर कब हुआ इस विषय में विवाद है. वेद में बताये हुये समय की रीति से करोड़ों वर्ष से मानव सृष्टि है. (१६) वेद के ६ अंग कहते हैं जिनके द्वारा वेद का अर्थ किया जाता है और वे वेदाश्रम से ही बनाये गये हैं. तदन्तर्गत व्याकरण में अष्टाध्यायी और काशों में निरुक्त कोश मान्य किया जाता है. (१७) रावण, उवट, सायण, महीधर और स्वामी दयानंद ने वेदों का भाष्य किया है. अथर्व पर किसी ने नहीं किया है, ऐसा सुनते हैं. महीधर ने 'गणानांत्वा' मंत्रों का जो विमल अर्थ किया है और पं. भीमसेन ने उसका रूपांतर कर के शंका निवारण की हैं, जो ऐसा ही हो तो वेद से घृणा उत्पन्न हो यह स्वाभाविक है. स्वामी दयानंद ने वेद भाष्य भूमिका में उसके अर्थों की पूर्णता और असमीचीनता दिखाई है. जो सायणाचार्य के अर्थ का स्वीकार हो तो मोक्ष मूलर के भावा-नुसार कितनेक अर्थ ऐसी दृष्टि बताते हैं कि "वेद मंत्र अज्ञान में-बोले गये हो" (किसी शक्ति से प्रेरित हो) वा मानव सृष्टि की बाल्यावस्था के वाक्य हो (अव्यवस्थित). स्वामी दयानंदजी ने वेद के पडभंग के अनुसार उसका परिहार किया है और ऐसे अर्थ जनाये हैं कि जिससे यही कहा जायगा कि वेद में सृष्टि नियम विरुद्ध वा उटपटांग (अडापसडाप) कुछ भी नहीं है किंतु सब ठीक और उपयोगी है. स्वामी दयानंद कृत ऋग्वेदादि भाष्यभूमिका. वेद की शब्द संज्ञा प्रसिद्ध ग्रंथ उनके वांचने से आपको वेद संबंधी बहुत कुछ वृत्तांत मिलेगा.

१ वेद.

ब्राह्मण भाग को एक मंडल वेद नहीं मानता परंतु सहिता (मंत्र) भाग को सब आर्य प्रजा वेद मानती है, उसे स्वतः प्रमाण रूप स्वीकारती है. इसलिये उपनिषदों (ब्राह्मण भाग) को बीच में न लेके वेद मंत्रों से वेद बोध बनाते हैं. यहां दूसरों के भाष्यों में से अर्थ लिखे हैं.

(१) ईश्वर स्वयंभू, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान (जीवों के कर्मफल भोगार्थ जगत् करता है), पूर्व पूर्व से उत्तर उत्तर उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय करता रहता है, उसका यह कार्य सहेन स्वाभाविक है और स्वप्रयोजन रहित है; सृष्टि, ईश्वर के अमुरु भाग में होती है. ईश्वर द्वारा जीव को यह कर्म उत्तम लोक नीच लोक—

उत्तम योनी—नीच योनी अर्थात् पुनर्जन्म प्राप्त होता है. उत्तम सकाम विधि हैं, निषिद्ध त्याज्य हैं. निष्काम कर्म का बोध है. वेदोक्त कर्म, ईश्वरोपासना और ईश्वर के ज्ञान से जीव के बंध की निवृत्ति होके जीव मोक्ष को प्राप्त होता है. वहां से पीछा संसार बंध में नहीं आता—अनावृत्ति से पुनर्जन्म मरण को प्राप्त नहीं होता सृष्टि के आरंभ काल में ईश्वर जीवों के कल्याण वास्ते व्यवहार परमार्थ मार्गदर्शक बोध याने वेद का प्रकाश करता है. उसमें वर्णाश्रम के धर्म कर्म, राज्यव्यवस्था, अनेक प्रकार की उपयोगी विद्या के मूल का और ईश्वर प्राप्ति का उपदेश है. कर्मकांड उपासनाकांड और व्यवहार दशा में वेदानुयायो—आर्य प्रजा में उपरोक्त मंतव्य विशेष भाग में निर्विवाद है. परंतु ज्ञानकांड में त्रिवाद (द्वैतवाद) नहीं रहता किंतु अद्वैतवाद है. यह बात भी बहुतेकों का मान्य है. इन दोनों प्रसंगों की धृति उपर जनाई है.

(२) सृष्टि से पूर्व एक ईश्वर ही था वा अन्य भी, जीव और जगत् का उपादान क्या, तथा जीव अणु रूप है वा मध्यम परिमाण है, यह विषय विवादित हैं और आर्य समाज के स्थापक स्वामी श्री दयानंदजी ने वेद मंत्र की साक्षों देके (नं. १२ देखो) मोक्ष से आवृत्ति दरसाई है तब से मोक्ष से आवृत्ति और अनावृत्ति यह विषय भी विवादित हो गया है.

(३) नं १९ वाले मंत्र से स्पष्ट होता है कि सृष्टि के पूर्व सद असद, परमाणु आकाश, बराट इत्यादि कुछ भी नहीं था. किंतु बोह एक ही था उस ब्रह्म से अन्य कुछ भी नहीं था. जो यूं हो तो जीव और प्रकृति का उपादान क्या? ईश्वर नहीं हो सकता क्योंकि अमूर्त निरवयव निरंश और अखंड है (नं. ३।२६). उसकी शक्ति भी नहीं क्योंकि शक्ति अपरिणामिनी और जगत् परिणामरूप है. शक्ति निराकार और जगत् साकार है. शक्ति द्वारा अभाव से उत्पन्न किये हों यह व्याप्ति और युक्ति के विरुद्ध है, अभाव से भावरूप नहीं हो सकता. विभुअक्रिय होता है; इसलिये कर्तृत्व सिद्ध नहीं होता (नं. ४). और सक्रिय मानें तो देश बिना गति नहीं होगी और देश की तो उत्पत्ति मानी जाती है. (५) ईश्वर को अभिन्न निमित्तोपादान मानें तो जगत् को उसके एक देश में मानते हैं (नं. ९), और ईश्वर स्वरूप से निरवयव एक है तो तमाम ही उपादान होना चाहिये; अतः उपादान नहीं.

(४) जीव (वा ईश्वर) अपनी शक्ति से अपने बहुत रूप धारण कर लेता है (३४). इससे जीव (वा ईश्वर) मध्यम परिमाण ठेरता है; अणु तो विभु नहीं. द्वासपर्णा (नं १०) में जीवको भोक्ता कहा है, संसार वृक्षको वा जीवको नित्य और जीवको अणु नहीं बताया है; इसलिये जीव मध्यम (परिच्छिन्न) जान पड़ता है; क्योंकि भोक्तृत्व अवस्था होती है, और अवस्था परिणाम मध्यम में ही घटता है.

(५) संतोषप्रद ऐसा वेद मंत्र प्रसिद्ध नहीं है कि जिसमें जीवको अणुरूप से अमर कहा हो (किंतु नं ३२. अन्यभाव बताता है)

(६) परंतु जबके मोक्षसे अनावृत्ति (नं. १२११४१५१६) मंत्र में है तो अथोपपत्ति से जीव का नित्यत्व और बोह भी अणु परिमाण मात्र पड़ेगा; क्योंकि विभु में गति नहीं और मंत्र उसको भोक्ता और उसका पुनर्जन्म (आना जाना) बताता है (नं. १२१०).

(७) नं. २९ मंत्र में पहले सत भी नहीं था असत भी नहीं था ऐसे कहा है. इसका भाव क्या ? सृष्टि कार्यरूप नहीं थी इसलिये सदाभाव और उसका मूल अव्यक्त अदृश्य था, ऐसे असदका अभाव कहा है. यद्यपि परमाणु और आकाश तथा बैराट की उत्पत्तिमें गणना करने से यह अर्थ नहीं बैठता; तथापि ईश्वर अपनी शक्ति सहित था, यह तो स्वीकारना ही पड़ेगा (नं. ७); क्योंकि इस मंत्र में जगत्पत्ति का स्वीकार है.

(८) प्रस्तुत नं. ७ में शक्तिका स्वीकार करें तो जगत्के मूल उपादान का और जीव का उत्तर नहीं मिलता प्रस्तुत (नं. (३) याद करिये).

(९) जीव की अनावृत्ति (६) के बल से जीवको अणु मानें तो सृष्टि का उच्छेद हो जाना चाहिये क्योंकि जीव जितने हैं उतने ही हैं; नवीन उत्पन्न नहीं होते, इसलिये अनावृत्ति से जब तब अंत आवेगा. जो यह मानें कि जीव अनादि से मोक्ष में जाते रहते हैं वे भी अनंत हैं और जो बंध हैं वे भी अनंत हैं इसलिये सृष्टि का अंत न होगा, यह असंभव है क्योंकि अनंतत्व का ही अभाव है. यदि कहे के आकाश ईश्वर अनंत है; अतः जीव भी अनंत हैं सो भी नहीं हो सकता क्योंकि जो जितने हैं उतने ही हैं अतः अनंतत्व नहीं तथाहि अनंत (बंध) — १०० (मुक्त) = अनंत के ऐसा नहीं हो सकता. और जो दोनों अनंत माने तो दो अनंत नहीं हो सकते अतः बद्ध और मुक्त संख्या

से सांत ही ठेरेंगे. तथाहि जो हठ से अनंत मानें तो भी अनंत जीवों के उपयोग वास्ते अनंत प्रकृति की अपेक्षा है परंतु मोक्ष में गये हुयों को प्रकृति की अपेक्षा नहीं, इसलिये प्रकृति का उतना अंश निकम्मा होता जायगा. इस प्रकार जब तब प्रकृति निष्फल रहती जायगी अंत में सृष्टि का उच्छेद होगा, परंतु आज तक ऐसा न हुवा, इसलिये अनावृत्ति नहीं. तथाहि अनावृत्ति पक्ष में मुक्त जीव निकम्मे रहेंगे; क्योंकि अपना आप में तो उपयोग नहीं होता और प्रकृति का संबंध (वैभवभोग) मानें तो बंध होगा. तथा सब मुक्त हुये प्रकृति के संबंध रहने से दूसरी संसार हो जायगी, इस प्रकार मुक्ति सिद्धांत न रहेगा. सारांश अनावृत्ति पक्ष में जीव, ईश्वर, प्रकृति निष्फल हो जाते हैं जो के असंभव है. (यह विषय जीव विभु मानो तो भी उपस्थित हो जाता है और जीव आदि मध्यम मान के अनावृत्ति मानो तो भी जब तब वा उसको उपादान का अंत आने से पूर्वोक्त दोष आ जाता है). इसलिये यदि सुक्तिवाद है तो मोक्ष से आवृत्ति आवृत्ति ही माननी पड़ेगी (और जो अनावृत्ति है तो इसमें कुछ अन्य रहस्य होना चाहिये). यहां केवलद्वैतपक्ष (मायावाद-उपाधिवाद) उपस्थित हो के फैसला कर देती हैं. (त. द. ३१।३।२२९ से २४१ तक याने पेन १५८ से ११३ तक और पेन १९४ से १९८ तक और वक्ष्यमाणरूप उपनिषद प्रसंग में शोधक नं. ४ भी बांचो. विवर्तवाद के बिना फैसला न होगा. त. द. पेन १००५ में कल्पित प्रसंग विचारो).

(१०) जब के पूर्व के कर्मानुसार वा यथापूर्व सृष्टि (क. ६ और यजु मंत्र अनुसार १९), तो फेर पूर्व कुछ भी नहीं था ऐसा क्योंकि मान सकते हैं. और यदि मानें तो पहले जन्म में ही ईश्वर को अन्यायी और निर्दयी कहना पड़ेगा; सो असंभव है. यहां यथेच्छा यथापूर्व वा यथा जीव कर्म यथा पूर्वम्, यह दो भाव ले सकते हैं. कर्म की विचित्रता से उत्तर भाव में और पुनरुक्ति दोष आने से पहले भाव में दोष हैं. अतः जैसे यथा कर्म पूर्व मे सृष्टि (कैसी भी) रची थी वैसे यथा कर्म रचता है यही भाव ठीक जान पड़ता है. परंतु यथा पूर्व कर्म सृष्टि उत्पत्ति, ऐसा स्पष्ट मंत्र नहीं मिलता. अर्धापत्ति से मानते हैं.

(११) ऊपर की चर्चा से कोई स्पष्ट परिणाम नहीं आता; इसलिये पूर्वापर विचार के एकंदर दृष्टि कर के व्यवस्था करना चाहें तो यद्यपि अभिन्ननिमित्तोपादान, वा अभावानन्व मात्र की अपेक्षा से ईश्वर जीव और उपादान (शक्ति-प्रकृति-अन्यक्त) अनादि अनंत, इस मंतव्य द्वारा व्यवहार में उत्तम व्यवस्था हो जाती है; परंतु

वेद के शब्द में युक्ति वा तर्क का निषेध है। तथाहि वेद के अम अप्रसंगवत्ता वेद के ज्ञाता नहीं हैं और न निश्चित भावार्थ कहने का अधिकारी है इसलिये कुछ नहीं कह सकता, * यदि वेद मंत्रों के अर्थ में विद्वानों का विवाद न होता तो वेद का यह मत है ऐसा लिख सकता, अतः परीक्षक की इच्छा में आवे ऐसा मानें, +

(१२) वेद सूत्र रूप हैं, उनके व्याख्यान कर्ता उपनिषद् हैं उनको बीच में ले के कुछ कहना चाहिये। परंतु उपनिषद्, वेदों को अपरा विद्या और उपनिषद् को परा विद्या (उ न. ७०।७१) मानते हैं। यदि उनका व्याख्यान लें तो भी ऊपरानुसार दो धारा चलती है (आगे जाचोगे)।

वेद में विद्या (दूसरे ग्रंथों में से)

१. ऋषि बनने का वर्णन....	अ. मं. २ सु. ३ म. १
२. रथ बनाने का बर्ह का काम. ..	॥ ३।१३।१९
३. लुहारी काम...	॥ ५।१।९
४. सुतारी काम....	॥ १।३।५
(सोना ताना)	
५. लड़ाई के कवच का विधान...	॥ १।१४०।१०
	॥ २।३९।८
	॥ ४।५३।२
६. सुन्हेरी त्वाद (टोप)...	॥ २।३८।३
७. कंधे भुजा के कवच....	॥ ४।३४।९
८. नोकरदार तीर की पर ..	॥ १।४६।१।१
९. रथ और ढाल ..	॥ १।८६।२६।३०
१०. उत्तम भजन बनाने की विधि...	॥ २।४।१।५
११. रामपुरयो से हाथी की सवारी....	॥ ४।८।१
१२. रुपि विद्या...	॥ ४।५७।१ मे ८
१३. कुमा और हल, वीन सेना ..	॥ १०।११।३ से ७
१४. कुमा बनाने की विद्या .	॥ १०।२८ ४

* प्रसिद्ध विद्वानों के वे व्याख्यान कि जिनमें विवाद नहीं है उनमें से लेके लिखा है

+ वेदों में दर्शन न कुछ मूल्य था सिंगेगा।

१५. कूप में से जल निकाल खेती में देना... ,, १०१९३१३
१६. नहरों से खेती में पानी देना.... ,, १०१९९१४
१७. मोने का सिक्का... ,, ५१२७१२
१८. जहाज चलाना... ,, १०१२५१७
१९. धन उपार्जनार्थ विदेशों में जल यात्रा.... ,, ४१५५१६
२०. व्याकरण विद्या चत्वारि.... य. अ. मं. ९१
२१. आयुर्वेद... ऋ. मं. २ सू. ७ मं. १६
,, अ. ८ अ. १ व. २३ मं. ६७
२२. शल्य (सरस्त्री) विद्या टूटी टांग बदले कृत्रिम
टांग लगाना... ,, १११६११५
२३. अंधों वास्ते कृत्रिम चक्षु.... ,, १११७६१६
२४. अर्जुनी, अधा नक्षत्र.... ,, १०१८५१३
- नक्षत्र विद्या... ,, १०१८५
२५. ऋतु (सूर्य से)... ,, १११६४
२६. वर्ष दिन.... ,, १११६४१८
२७. मध्य वर्तिमास.... ,, ११२९१८
२८. राशी मार्ग.... ,, ११२४१८
,, ११४११४
,, १०१८५११
,, ५१४५१७
,, १११६७११
२९. अयन का व्यास की तरफ सरकना.... ,, ११११०१२
| पृथ्वी की कीली ,, १०१८६१४
३०. सप्तऋषि वर्णन... ,, ११२७११०
३१. सूर्य ग्रहण... ,, ५०१४०
३२. पांच ग्रह... ,, १११८०११०

३३. शुक सन्धन ग्रह...	॥ ३।३२।२ ९।४९।४
३४. वेन विनस ग्रहशतेंते. कल्प की मुहूर्त ४३२+७ विंदी....	१०।१२३ अथर्व का. ८ अ. १ सू. २ मं. २१
३५. ग्रह अपनी अपनी परिधि में अंतरिक्ष में घूमते हैं.	यजु. अ. ९ मं. ६
३६. पृथ्वी सूर्य के चारों ओर घूमती है....	ऋ. अ. ८ अ. २ व. १ मं. १
३७ चंद्र पृथ्वी के चारों ओर घूमता है....	॥ अ. ६ अ. ७ व. १३ मं. ३
३८. सब लोको साथ सूर्य का आकर्षण सब में ईश्वर का	॥ अ. ६ अ. १ व. ६ मं. ३, ४, ५
३९. प्रकाशक और प्रकाशित लोक (ग्रह) -	अथ. कां. १४ अनु. ३ मं. १, २ य. २३ मं. ९।१ •
४०. गणित विद्या का वर्णन.... अंक, जोड़, गुणन, बीजगणित.	य. अ. १८ मं. २७।२५
४१. रेखागणित...	साम. छं. प्रा. १ खं. १ य. २३ मं. ६२ ऋ. अ. ८ अ. ७ व. १८ मं. ३
४२. आकाशी विमान निहान....	॥ अ. १ अ. ८ व. ८ मं. ३।४ ॥ " " " ९ मं. ९।१ ॥ अष्ट १. अ. ३ वर्ग ४ मं. १
४३. तार विद्या का मूल...	॥ अ. १ अ. ८ व. २१ मं. १

इससे आप जान सकते हैं कि वेद मानव सृष्टि के आरंभ में किसी स्वतंत्र जानवान् की तरफ से होना चाहिये.

वेद मंतव्य का भूषण आगे उपनिषद् के मंतव्य के पीछे बांचेगो.

उपरोक्त लिस्ट रामविलास शारदाकृत दयानंद जीवन चरित्र में से लिखी है.
वेद के अर्थों में ऐसा ही आशय है वा नहीं यह मैं नहीं कह सकता.

मायाच अविद्या स्वयमेव भवति (वापनि उपनिषद्)

माया आभासेन जीवेश्वर करोति (पंचदशीमें).

(१) देवस्यैयस्य भावो गो. कारिना १९. यह सृष्टि देव का स्वभाव है, क्योंकि तिस पूर्ण काम को कौन इच्छा है (निरीह है)

(२) अयमानादिरनन्तो नैसर्गिको अध्यासः (शा. भा. की भूमिका में शंकर वाच्य) यह (जगत) अनादि अनन्त नैसर्गिक (स्वाभाविक) अध्यास है. जबके शंकरभूरी इस प्रपंच के अध्यासरूप कहके उसे स्वाभाविक और अनादि अनन्त कहते हैं तो उसके मूल माया (अविद्या वा अज्ञान) अनादि अनन्त कैसे न माना जाय. अर्थात् दृश्य स्वाभाविक अवभास टेहरता है मूल के स्वरूप से वा प्रवाह से अनादि अनन्त मानो उभय पक्ष में वही परिणाम आता है और तब ही मायावाद सिद्ध होता है

(१) पूर्वसिद्ध तमसोहि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापिगोचरः (सन्नेप शारीरिक मर्त्य मुनिवृत्त) ईश्वर जीव और उनका भेद अज्ञान (माया-अविद्या) के उत्तर भावि होने से अनादि नहीं है.

अनमपिजिनियोग. (शंकराचार्य कृत कारिकाभाष्य के अंत में) जो ब्रह्म जन्मादि विकारसे रहित हुए भी अनिर्वचनीय अज्ञान के शक्तिरूप ऐश्वर्य के योगसे आकाशादि कार्यरूप से जन्म के सवध को प्राप्त होता भया. ब्रह्म को जगत् का कारणपना श्रुति से प्रसिद्ध है, और वह ब्रह्म अक्रिय है तिस पर भी उक्त अज्ञान के महातम में सक्रिय होता भया, और ब्रह्म एकरूप अद्वैत है तो भी अनिर्वचनीय अविद्या के वश से अनेक प्रकार के विषयरूप धर्मों को ग्रहण करने वाले अविद्याकी को जीव जगत् ईश्वर इस भेद करके नाना रूप भासता है और ब्रह्मनिष्ठ के भय (सकार्य अविद्या) का नाश करता है, तिस ब्रह्म को नमस्कार है.

४. कर्ता को धन्यवाद. (सर्वस्व वेद भाग २ स १९७३ में से)

इसका कर्ता वेदानुयायी है वा क्या? ऐसा हम नहीं रह सकने तथापि उसका लेख इस प्रसंग में टाकने के योग्य जान पड़ा —

आर्य अर्थात् हिंदू जाति को योग्य है कि आद्य वेद ग्रंथों के ईश्वरीय पुस्तक, पूज्यों की बनाई हुई पुस्तक, संस्कृत साहित्य का धर्म पुस्तक, वा अपना प्राचीन धर्म

पुस्तक मान के उसका पठन पाठन किया करें. (वैश्वकर् आर्य नेशन और आर्य धर्म की फायमी वास्ते यह उत्तम उपदेश है).

वेद=ज्ञान. वा जिससे धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष इन ४ की प्राप्ति के उपाय जाने जायें वा इष्टप्राप्ति तथा अनिष्ट की निवृत्ति के अलौकिक उपाय को जो ग्रंथ जानता है सो वेद.

वेद के सब ग्रंथ एक काल में पैदा हुये वा जुदा जुदा काल में? तहां जो मंत्र के ही ज्ञानरूप मानें तो इष्टविरुद्ध दोष. जो शब्दरूप मानें तो ईश्वरदत्त स्वतः स्फुर्ति वा बुद्धि पूर्वक रचना? उभय पक्ष में वेद मंत्रों की क्रमशः उत्पत्ति माननी होगी; क्योंकि उसमें काल भेद की आवश्यकता है.

ऋचा=जिस मंत्र से मंत्रार्थ की स्तुति की जाय सो. सूक्त=जिसमें स्पष्ट की जाय. खिलकांड=परिशिष्ट. आम्धाने=अच्छा बड़ा थोड़ा एक दिन में जितने कोष जा सके उन कोषों का नाम

जिस पर स्वामी दयानंदजी ने भाष्य किया है वोह वेद की माध्यान्दिनी शाखा है [इसे शुक्ल यजुर्वेद कहते हैं]

वालखिल्य सूक्त खिलिक, महानान्नि सूक्त खिलिक. एवं ऋग्वेद में ११ सूक्त पीछे से मिलाये गये हैं.

ऋग्वेद के मंत्र परिशिष्ट सहित १०५८०१ छंद गणना से। १०७०२। शिव शंकर छंद गणना से १०१७२ यथा गायत्रिचिष्ट २४९१० स्वामी दयानंद १०५८९. जगन्नाथ १०४७२. चरणव्यूह १०४७२ सत्यव्रत १०४४२. वर्तमान सख्या १०४४० ऋग्वेद में ४०० मंत्रों की पुनरुक्ति है *

एतरेय में स्वर्ग १००० अश्वनी कोष ऊंचा लिखा है.

गोपथ ब्राह्मण में सपेवेद, पिशाच, असुर, इतिहास और पुराण यह ५ वेद दूसरे लिखे हैं (अथर्ववेद के उपवेद हैं)

यजुर्वेद के चर्क ऋषि ने विभाग किये, इसलिये चर्क संहिता कहाती है. शुक्ल यजुर्वेद को वानसमेय संहिता कहते हैं. कृष्ण यजुर्वेद को तैत्तिरी संहिता कहते हैं इससे याज्ञवल्क्य ने नवीन वचन भी दाखिल किये हैं. यजु के मंत्र १०००, दयानंद १९७५. कल्पतरुमें १९७५ पं. सत्यामृत १४०० और शिवशंकर ९८७ कहता है

१. आध्यात्मिक
२. आधिदैविक
३. आधिभौतिक

इतने लिखने का आशय यह है कि श्रुति (वेद वा उपनिषद्) के अर्थ वा उसका विवेचन जब करना हो तब प्रसंग और कांड और उक्त विभागों के देव के अंग और वेद के १ अंग अनुसार हो।

शब्द संगति के ग्रहण में ८ हेतु होने हैं। १. व्याकरण. २. उपमान. ३. काण्ड. ४. आप्तवाक्य. ५. वृद्ध व्यवहार. ६. वाक्य शेष. ७. विवरण. ८. सिद्ध पद की सन्निधि

पैदाई में ३ प्रकार की लक्षणे होती हैं याने भावार्थ लेने के तीन प्रकार हैं। १. जहति (शक्यार्थ को छोड़के तत्संबंधिका ग्रहण). २. अजहति (शक्यार्थ को न छोड़के तत्संबंधि अन्य का भी ग्रहण). ३. शक्यार्थ का असुक्त भाग छोड़ना और असुक्त लेना. इसे जहति अजहति कहते हैं. (आंग न्याय प्रसंग में बांचेगो). जो केवल वेदानुयायी हैं (अग्निहोत्री) वेद से इतर को नहीं मानते उनकी श्रोत संप्रदाय रूढ़ाती है. और जो वेद में इतर स्मृति, शास्त्र, पुराणों का भी स्वीकारते हैं उनकी स्मार्त संप्रदाय कहलाती है.

वेद को हीनेपमा और महत्त्व. वर्तमान में नाना धर्म मत पंथ होने, और परिस्थिति अनुकूल न होने से आध्यात्मिक सनातन वेद की उपमा-महत्त्व के बदले हीनेपमा भी हो रही है महत्त्व तो वेद ज्ञाताओं में प्रसिद्ध है.

हीनेपमा होने के निमित्त १. सृष्टि नियम विरुद्ध जुदा जुदा प्रकार के अर्थ करने वाले (महीधर, सायनादिके भाष्य, पुराण और संप्रदाय ग्रंथ बांचो) हैं २. (क) पुरुष अपने इष्ट-साध्य के अनुकूल जो हो सो श्रुति देता है और दूसरी श्रुतियों का तदनुकूल अर्थ कर देता है तथा पर के किये हुये का निषेध करता है (ग) पक्षकार उस अर्थ से दूसरी प्रकार का अर्थ करके अपनी इष्ट बोधक श्रुति बताके दूसरी श्रुतियों का उस अनुसार अर्थ करता है और श्रुति के उपरानादि पंडितों का अपने मतव्य के अनुकूल दस्तावे पर के अर्थ का निषेध करता है. इस प्रकार उभय पक्षकार अंग और प्रसंग-संगति का लेके जुदा जुदा अर्थ करते हैं

(ऐसा देख रहे हो)। दूसरों की दृष्टि में इसका भाव क्या होता है तहां (क) या तो श्रुति व्यभिचारनी (ख) वा तो पूर्वोत्तर विरुद्धबोधनी (ग) वा तो अपूर्ण (घ) वा तो युक्ति परीक्षा में नापास. यह प्रत्येक (चारे) हेतु वेद प्रति श्रद्धा-भावना के बाधक हो जाते हैं; हीनउपमा के निमित्त हैं. (ङ) या तो श्रुति के सर्वहितकारी-उपयोगी, सृष्टि नियमानुकूल कोई दूसरे अर्थ होंगे, इसलिये यथार्थ अर्थ होने तक वेद से उपेक्षा. यह हेतु प्रवृत्ति का प्रतिबंधक है ३. परोक्ष विषयों पर ही विवाद चलाते हैं जिसका मानने न मानने का आधार श्रद्धा विश्वास है, यह हेतु विवाद और अप्रवृत्ति में सहायक होता है. ४. कॉलेजों में जिस अर्थ वाले वेदों के मंत्र पढ़ाये जाते हैं उन अर्थों का कर्ता और उन अर्थों की प्रवृत्ति हीनउपमा के निमित्त हैं क्योंकि वे अर्थ युक्ति सृष्टि नियम को नहीं सहारते. मंत्रों में स्वरों के लिखने और उनके बोलने का रिवाज न रहने से, इसलिये सामासिक पदों में अर्थ की गड़बड़ हो जाने से वेद के अंगों का प्रचार न होने से और परिस्थिति अनुकूल न होने से वेद का महत्त्व प्रदर्शित नहीं हो सकता.

इसलिये दूसरों पर अनुचित कटाक्ष न करके आर्य राजा प्रजा को चाहिये कि वेद स्वतः प्रमाणरूप मानते आये हैं, आर्य प्रजा का जीवन है ऐसा मान के वेद के अंग उपांग की उत्पत्ति उसी से हुई है ऐसा ज्ञान के उनको सहायक बना के बुद्धिमान्-जितेंद्रिय-निर्पक्ष-विद्वान् मंडल द्वारा वेद के तीनों प्रकार (आध्यात्मिक, आधिदैविक, आधिभौतिक) के एक समत याने सर्वमान्य, हितकारी सृष्टिनियम अनुकूल तथा उपयोगी अर्थ करा के उसका सारसार हिंद की प्रत्येक भाषा में तथा परखंडी इंग्रेजी, अरबी, फारसी वगैरे भाषा में X प्रचार करे ताकि उसका सत्य और हितबोधक अर्थ सब (परधर्मी भी) ग्रहण करने को उद्यत हो जायेंगे. ऐसा होने से वेद की सचाई, हितपित्व, तथा उसकी महत् महिमा आप ही प्रकाशमान हो के प्रवर्त हो जायगी और स्वतः प्रमाण इ माना जायगा; परंतु वेद ऐसा-वेद ऐसा, इतने कथन मात्र से कुछ नहीं हो सकता. प्रत्युत यह प्रशंसा हजो या कपोलकल्पना में मान ली जाती है. अतः जो उसकी सचाई और सर्वमान्य सर्वहितकर उपयोग है सो प्रसिद्ध करना चाहिये.

X वाग्वल की प्रवृत्ति का कारण उग्रता अनेक भाषा में तरलता होना है.

† किसे कहानी वाले मंत्र ईश्वरीय पुरुषक और स्वतः प्रमाणरूप माने जाते हैं, तो क्या सर्वहितबोधक आधुनिक वेद मंत्र स्वतः प्रमाणरूप न माना जायगा? मानना ही होगा.

जहाँ तक उपर कहे अनुसार एक संमत अर्थ न हो वहाँ तक वेद के यथावत् अर्थ ज्ञात नहीं है, इतना कहना ही बस है. नहीं के जेसा वर्तमान में निंदा सशय के उत्पादक रूप लेते हैं, ऐसा करना; क्योंकि वर्तमान में जेसा रूप वा प्रचार है उससे तो प्रतिपक्षीओं को वेद पर आक्षेप करने का अवसर मिला और मिलेगा. अर्थात् हम ही वेद की हीनउपमा कराने के हेतु बनते हैं.

आर्य प्रजा को यह बात भूल जाना नहीं चाहिये अर्थात् (१) आर्य प्रजा दूसरी प्रजा में (परखंडों में) जिस सबब से प्रशसनीय थी—उत्तम शिरोमणि मनाई थी (२) और जिस हेतु से उत्तम आचार विचार और ऊँचे ज्ञान में प्रवृत्ति करती थी और अब भी वही कुछ है (३) और जिस कारण से सब से पुरानी आर्य नेशन अभी तक जीवित है. वोह कारण आद्यशिक्षक वेद और उस पर श्रद्धा विश्वास और उसके उपवेद्यानुसार वर्तन है. सारास्य वेद का ही प्रताप है. और अब हम उससे दूर पड़ते जाते हैं, उसकी अपने पूर्वजों की महिमा को भूलने लगे हैं, वेद की हीनउपमा दिखाने और आर्य नेशन की जड़ उसड़ने के निमित्त होते जाते हैं, यह सब हमारे जैसे सपूतों की महिमा है!!

रोटी के समान हमको याद में रखना चाहिये कि आर्य प्रजा का जागता जीवन वेद है और आर्य धर्म का जीवन वेदोक्त ईश्वर और पुनर्जन्म की भावना है. जो वेद सर्वथा नष्ट हो जाता तो इतिहास में आर्य नेशन का नाम भी न रहता. ग्रीस और मिस्र के धर्म की जैसी दशा हो जाती.

इस जमाने में यदि वेद की प्रवृत्ति सुदृक्क है तो भी उसकी निंदा होने के हेतु न होना चाहिये (त. द. ४१९ विचारों) और यदि उसकी सचाई के वाक्य प्रकट करने हो तो पूर्व कहे हुये विशेषणों से सुसोभित होने चाहियें; क्योंकि वैसे बोध के वाक्य सबको सत्कारणीय होते हैं. ऐसा अर्थ बोध हुये बिना उसको बीच में मुकाना उसकी हीनउपमा कराना है, ऐसा मैं मानता हूँ. (त. द. पेज ४६९ देखो).

यदि ब्रह्मनिष्ठ (ब्रह्मवित्त) श्रोत्रिय (वेदज्ञाता) आचार्य—गुरु माना जाय, जो ऐसी प्राचीन उत्तम पद्धति रहती तो आर्य धर्म की पड़ती न होती, नाना धर्म मतपथ न होते. अब भी यदि सब संप्रदाय वाले इस सूत्र को मान लें तो आर्य में ही आर्य—वेद धर्म की उत्पत्ति होने लग जाय.

जिसने वेद उपनिषदों को सांगोपांग पढ़ा होगा वोह नास्तिक नहीं होगा,

ईश्वर और पुनर्जन्म को अवश्य मानेगा। तमाम मानवमंडल को अपना अंग मान के उसके हित में प्रवृत्त होगा, ऐसा निश्चय जानना चाहिये।

हिंदू प्रजा यद्यपि वेद की छाया में है तथापि उपरोक्त कारणोंवश जुदा जुदा और अनेक विरोधी भावना में फँस के अपनी जाति और अपने धर्म के पैर पर कुहाड़ा मार रही हैं, यदि वह इस दोष का निवारण करना चाहे और एक धर्म की भावना में जीवन करना चाहे तो एक मार्ग है और वोह ओ३म् की उपासना और ओंकार की मान्यता है, इसका कुछ बयान (त.द. अ. ४) के परिशिष्ट विषे नवधाभक्ति में लिखा है, जो उस रीति की प्रवृत्ति करी और कराई जावे तो वेद धर्म की भावना का प्रचार हो तथा नाना धर्मभावना का मूल उखड़ जाय तथा वेद की सुगमता से प्रवृत्ति हो सके।

कहें आत्मा अमर, और मरने मे डरना; सार्वभौम कहें वेद, पुनः संकोची करना।
संप सुखद यू मान, द्वेष हृदय में भरना; आर्य अनार्य भेद गीत, हृदय में धरना।

(इसका विवेचन अन्यत्र)

(शं) वेद के संबंध में उसकी अपूर्व महिमा कहते हो, और तुम्हारे ग्रंथ में उसका प्रमाण नहीं लेते, इसका अर्थ क्या ? (उ.) बंधुभ्री ! मैं ऐसा मानता हूँ कि वेद विरुद्ध मेरा मंतव्य न होगा, तथापि उसके बीच में न लेने के कई कारण हैं, सो ग्रंथ की प्रस्तावना में जनाये हैं; उनमें से एक पाश्चात्तरोक्षी और परिस्थिति है, अर्थात् उसके बीच में न लेके भी वर्तमान शैली से उसके अनुसार सिद्ध करना। (यह बात आपके ध्यान में आना कठिन है), वरु सिद्धांत विचारो।

अविरोध.

वेद की श्रुति द्वारा उपर जो नानात्व, विरोधता वा शंका दरसाई है वेसा वेद में हो, ऐसा नहीं जानना चाहिये, किंतु वेद मूल उपदेशक सूत्ररूप हैं, उसका उपदेश यथा अधिकार व्यवस्था करने वाला है—हितकारक है अर्थात् उपर जो मंत्र द्वैतबोधक हैं निन पर हहा को है वे कर्मकांड और उपासनाकांड में लगते हैं और जो अद्वैतबोधक हैं वे ज्ञानकांड में लगते हैं, इसी प्रकार उसके आध्यात्मिकादि ३ प्रकार के अर्थ यथा प्रसंग लिये जावें तो न विरोध आता है और न शंका रहती है. और ठीक ठीक व्यवस्था हो जाती है. व्यवस्था करने समय द्वैतवादि, अद्वैतवादि, कर्मवादि, उपासनावादि वा ज्ञानवादि की एकदेशी दृष्टि न लेनी चाहिये. श्रीगोडपादाचार्य की कारिका और शंकरभ्री का शारीरिक भाष्य और रामानुजभ्री का श्रीभाष्य

विचारो, विरोध का निरास हो सकेगा. वक्ष्यमाण वेदांत दर्शन तथा केवलाद्वैत का प्रसंग विचारने से भी अविरोध समझ में आ सकेगा, — कारण कि शोधक को अध्यारोप अपवाद की खीयरी—पद्धति गम्य हो जायगी (त.द. अ. ७ और व. सू. में ऐसा ही प्रकार है). *

मूलदर्शन (वेद)

वेद मंत्रों का अवतरण (वे. क)

(वे. १) ईशावास्यं (य. १ अ. ४।१) भावार्थ — ईश्वर सिद्धि. ईश्वर जगत् का व्याप्य व्यापक भाव संबंध. निष्काम भोग का बोधक. (२) कुर्वन्नैव कर्माणि (य. ४०।२) निष्काम कर्म बोधक. (३) सपर्यगाच्छुक्लं (य. ४०।८) ईश्वर अकाय, शुद्ध, पापावद्ध, सर्वज्ञ, शक्तिमान है. (४) हिरण्यगर्भः समवर्त्ततामे (ऋ. अ. ८, अ. ७ व. १ मं. १) सृष्टि के पूर्व एक ईश्वर ही वर्तमान था वोह इस जगत् का स्वामी है वोही सब जगत् को रच के धारण कर रहा है वोही उपास्य है. (५) तम आसीत् तमसा गूढमग्रे (ऋ. अ. ८।७ व. १७ मं. ३) सृष्टि के पूर्व तम था. (६) ऋतं च सत्यं + + + सूर्या चंद्रमसौ घाता यथा पूर्वमकल्पयत् (ऋ. अ. ८ अ. ८ व. ४८ मं. १, २, ३). घाता परमेश्वर ने पूर्व समान सूर्य चंद्रादि लोक रचे. रात, दिन, वेद, प्रकृति, पृथ्वी, समुद्रादि रचे यह मंत्र सृष्टि उत्पत्ति स्थिति और लय का सूचक है. + (७) देवापितरो (अथर्वकां. ११ प्र. २७ अनु ४ मं २७) देव, पितृ, मनुष्य, गंधर्व, अप्सरा, सूर्यादि प्रकाश वाले लोक और प्रकाशशून्य लोक

* उपर जो शोधक (द्वैतवादि या अद्वैतवादि) की शकाए है उनका सीधा एतल समाधान यह है कि ब्रह्म के स्वरूप में अन्ध का अग्रवेश है. इसलिये ब्रह्म केवलाद्वैत है. इसकी व्यवस्था वास्ते सृष्टि की उत्पत्ति स्थिति लय का और जीवादिष्व अध्यारोप किया जाता है, वोह व्यवहार और अज्ञान काल में ठीक ही है अर्थात् वेदोक्त कर्मकांड उपासनाकांड में उसका निषेध नहीं है (यथा स्वप्न सृष्टि काल में सब साथ है) और आत्मज्ञान हुये (आत्मा-ब्रह्म प्रकाश हुये) पीछे परमार्थतः वोह सब कल्पित-अज्ञानमात्र प्रतीत मात्र था (जैसे स्वप्न के सिद्ध दर्शन से जाग्रत होने पीछे स्वप्न) ऐसा अनुभव हो जाता है, यह उसका अपवाद है. इस रीति से सब प्रकार की संकाओंका समाधान हो जाता है. वेद वा उपनिषदों के लेख में कोई विरोध नहीं आता और उसमें सशय विपरीत भावना वा असंभावना की भावना नहीं होती है द्वैत अद्वैत का अधिकार भावना से भेद है वस्तुतः उनकी एकताकेवता होती है.

† यथेष्टा यथापूर्वं, किंवा तथाकर्म यथापूर्वं। सूर्यादि सृष्टि रचो यह २ भाग है पहला भाग सिद्ध नहीं होता. दूसरे भाग में ईश्वर सापेक्ष देखता है.

+ ऋग्वेद=ऋ यजुर्वेद=य. अथर्ववेद=अथर्व. यही यह संकेत है

ईश्वर की शक्ति (माया) सामर्थ्य से पैदा हुये. अमैथुनी सृष्टि बोधक. (८) सहस्रशीर्षा (पुरुष सूक्त) इसमें वेद, सूर्य, चंद्र, विराट, विजली, अश्व, गौ, बकरी, पृथ्वी, इंद्रिय, मत्तपरिधि, ब्राह्मणादि ३ वर्ण, पृथ्वी.आदि तत्त्व, ईश्वर की. शक्ति से रचे गये. ऐसा वर्णन है. (९) पादोऽस्य विश्वा (य. पुरुष सूक्त) तमाम जगत् ईश्वर के एक भाग में है, वोह उससे ३ गुणा ज्यादा याने अधिक बड़ा है. मोक्ष सुख उसी ज्ञान प्रकाश में है. अभिवनिमित्तोपादानवाद का निषेधक. (१०) द्वासुपर्णा सयुजा (ऋ. अ. २ अ. ३ वर्ग ७) दो पक्षी साथ मिले हुये सखा जैसे हैं, और अपने समान वृक्ष (सृष्टि) के सब ओर (तरफ) से सग हैं, उन दोनों में से एक तो फल को स्वादु मान के खाता है और दूसरा न खाता हुवा साक्षीमान है. इस मंत्र में जीव कर्ता भोक्ता है और ईश्वर कर्ता भोक्ता नहीं तथा ईश्वर जीव और प्रकृति तीनों स्वरूप से भिन्न २ हैं. ऐसा बोध है. (११) नमः शंभवाय (य. १६।४) ब्रह्म आनंद स्वरूप है. (१२) कस्यनुनं कतमस्या मृतानां + + + पुनर्वात पितरंच दशेयं मातरंच. (ऋ. मं. १ सू. २४ मं. १, २) पुनर्जन्म सूचक और मुक्ति से आवृत्तिबोधक. इस मंत्र में अमृतानां=मुक्तों में वा देवों में. ऐसे दो अर्थ होते हैं. मुक्तों में, ऐसा अर्थ करें तो मुक्ति से आवृत्ति याने जन्म प्राप्ति स्पष्ट होती है. जो देवों में ऐसा अर्थ करें तो आवृत्ति सिद्ध नहीं होती. (१३) तद्विष्णोः परमंपदं सदा पश्यति सुरयः (ऋ. १।२।७।५) मुक्ति से अनावृत्ति बोधक. (१४) यज्ञे न यज्ञमयजन्त (य. पुरुष सूक्त) मुक्ति से अनावृत्ति बोधक. (१५) यत्र देवा अमृतं (य. ३२।१०) मुक्ति से अनावृत्ति बोधक. (१६) द्वितीया यां सृती (य. १९।४७). देवयान में जाने वाले को पुनर्जन्म नहीं होता. अनावृत्ति बोधक. (१७) युक्तेन मनसावयं (य. १।१।२) कर्म उपासना का बोधक (१८) प्रातः प्रातः सायं सायं (अथर्व कां. १९ अ. ७ सू. ५५ मं. ३, ४) नित्य संध्या हवन विधान का सूचक. (१९) ऋचो अक्षरे (ऋ. अ. २ अ. ३ व. २१) वेद के ज्ञान विज्ञान द्वारा फल है वेद के पाठमात्र से फल नहीं, ऐसा भाव है. (२०) आत्मनाऽऽत्मानमभि संविशे (य. ३२।११) सायुज्य मुक्ति बोधक. (२१) अहं भुवं वसुनः पूर्व्यस्परिहं (ऋ. मं. १० सू. ४८ मं. १५५) मैं ईश्वर सब के पूर्व विद्यमान था सब जगत् का पति हूं. (२२) अहमेव स्वयमिदं वदामि जुष्टं दैवभिः (ऋ. ८।७।१।१५) मे आप ही विद्वान् विचारशील को यह बात कहता हूं—निसको मैं चाहता हूं उस उसको उग्र और ब्राह्मण (ज्ञानवान) और ऋषि और वैज्ञानिक, करता हूं. (२३)

विजानी ध्यायान्यच दस्यवो. (ऋ. मं. १ सू. ५१ मं. ८) धार्मिक आस आर्य. उममे उलटे दस्यु. दुष्ट. (२०) इति ब्रह्मवादिनो वदन्ति. (अथर्व. कं. १५ अनु. १ मं. ८) इति सुश्रमधीराणां. यजु. अ. ४० मं. १३. ऋचं साम यजामहे. सा. प्र. ४ अ. ९ प्र. २ द. ९ मं. २१०. प्रश्न के उत्तर में ऋग. साम यजु. के वाक्यों में कहे अनुसार यज्ञ कर्म करना. आभा कण्वा आहुषत इत्यादि. ऋ. म. १ सू. १४. मं. २. कण्वंश में उत्पन्न हुये आपका आवाहन करता हूँ. तस्मात्—ऋचः सामानि. यजु. अ. ३१।३१ ऋगादि वेद और अनेक विद्या ईश्वर से उत्पन्न हुये. इतिहास अन्य के वाक्य (११) यथे मां वाच्यं कल्याणि (य. २१।२) जिस प्रकार में कल्याण की निमित्त यह वेद (चोरों वेद) वाणि सब तरफ से उपदेश करता हूँ ननों को—ब्राह्मण क्षत्रियों को, शुद्र को, वैश्य को, अपने संबंधियों (स्वयं) को, सुलक्षणा अत्यज को (वेसे तुम भी करो). ✕

वेद मंत्र (ख).

(२१) * न द्वितीयो न तृतीयो एकएव. (अथर्व. कं. १३ अ. ४ मं. १९) ईश्वर चेतन एक ही है. (२७) तदंतरस्य सर्वस्य तदुसर्वस्य बाह्यतः (य. ४०।९) सर्वत्र ब्रह्मव्यापक है. (२८) अनेन देकं तज्जैवति (य. ४०।४।९) ईश्वर अक्रिय-व्यापक. (ईश चलता, न चलता ऐसा कहा है. तहां मुख्य भाव अक्रिय में है). (२७) ना सदा सीजो सदासीत तदानीतासीद रजोनाव्योमा परोयत् किमावरीवः गहनं गंभीरम् ॥१॥ तदेकं तस्माद्ब्रह्म परः किंचनास ॥२॥ (ऋ. अ. ८ अ. ७ व. १७) पूर्व में असत्, सत्, परमाणु, आकाश और बेराट नहीं था. तब मृत्यु, रात और दिन न था, बोह (ब्रह्म) एक ही था, उससे अन्य कुछ भी नहीं था. (३०) ततो विराड जायत (य. पुरुष सूक्त) अभिन्न निमित्तोपादान बोधक. (३१।३२) पुनर्भूतः पुनरायुः (य. ५।१५) पुनर्भूत विद्रियं पुनरात्मा (अथर्व कांड ७ अनु. १ व. ६७ मं. १) जब जब जन्म लेवे तब तब शुद्ध मन, पूर्ण आयु, प्राण, आत्मा उत्तम चक्षु धोत्र प्राप्त हो ॥ १५ ॥ पुनर्जन्म में ११ इंद्रिय (मनादि ११) और आत्मा प्राप्त हो ॥१॥ इन मंत्रों से मनादि की उत्पत्ति (जन्म प्रति उत्पत्ति) और विशिष्टात्मा का बोध पाया जाता है. मुक्ति में मनादि न होना जान पड़ता है.

✕ २१ से २४ तक का लघुार्थ विचारो

* यह और ५६ पमाण १, ३, चगेरे ब्रह्मविद्वांस ॥ जिस ऋम में लिगे है, वे भक है तद्वत् क. च. चगेरे.

(१३) वेदाहमेतं नान्यपन्था (य. पुरुषसूक्त) पुरुष (ब्रह्म) के ज्ञान से ही मोक्ष होना और मोक्ष से अनावृत्तिका बोधक है. (१४) इंद्रो मायामिः पुरुरूपईयते (ऋ. अ. ४ अ. ७. व. ३२ मं. १८) जीव (वा ब्रह्म वा आत्मा) अपनी माया (ज्ञान शक्ति) से बहुत रूप धारण कर लेता है. इस मंत्र से जीव (ब्रह्म, आत्मा) मध्यम परिणामी ठहरता है. वा तो शंकराचार्य प्रणीत विवर्तवाद (नाम रूप रज्जु सर्पवत् कल्पित ठहरता है. + (१५) गुंजानः प्रथमं (य. ११।२, ३, ४) जीव वास्ते सावन सूचक. (१६) नैनमुध्वं नतस्य प्रतिमाऽस्ति (य. ३२।२) बोह पकड़ा नहीं जाता क्योंकि उसके प्रतिमा (आकार) नहीं है, जिसका यश बड़ा प्रसिद्ध है. इस मंत्र से ईश्वर की मूर्ति तथा परिच्छिन्नरूप अवतार धरने का निषेध पाया जाता है. (१७) पुरुष एवेऽसर्वं यद्भनं यच्च भाव्यम् (य. पुरुषसूक्त) जो जो हुवा और होगा सो सब पुरुषरूप ही है. इस मंत्र से अभिन्ननिमित्तोपादान कारणवाद (ब्रह्मवाद) जान पड़ता है. यदि ऐसे सब मंत्रों में लक्षणा करें अर्थात् नामरूप को छोड़ के यह सब ब्रह्म ऐसा भावार्थ लेवें तो नाम रूप माया के कार्य मानने पड़ेंगे, क्योंकि प्रसिद्ध हैं अर्थात् मायावाद (अध्यासवाद विवर्तवाद, विलक्षणवाद) का स्वीकार हो जायगा. नोटः—

इस मंत्र से केवलद्वैत का बोध होता है; क्योंकि पूर्व में ब्रह्म से अन्य कुछ भी नहीं था (छ. ५४ भी देखो). और फेर आप ही दूसरी जगह श्रुति ही द्वैत कहती है (नं. १।७।१०।१२।२४ और ३०।३३) और जगत् को ब्रह्मरूप कहती है (नं. ३७ घ. ६५।१२) और जगत् ब्रह्म की शक्ति से हुवा (फ. ७ घ. ६२।१३) इसकी व्यवस्था करने वास्ते अनेक अध्यारोप किये गये हैं—

जब कि पूर्व में कुछ भी नहीं था और दृश्य तो है उसके उपादान का निषेध नहीं हो सकता, तो यही कहना पड़ता है (१) सर्वशक्तिमान ब्रह्म ने अभाव से भावरूप जगत् जीव बनाये होंगे, परंतु श्रुति असत् से सदरूप होने का निषेध करती है और अभाव भाव का विरोध होने से अभाव से भावरूप की उत्पत्ति असंभव है, कोई व्याप्ति नहीं मिलती. (२) अतः ब्रह्म ही जगत् जीवरूप हुवा होगा याने अविच्छिन्न परिणामी हुवा होगा, परंतु ब्रह्म निरवयव—अखंड—अक्रिय—विमु चेतन है, उसका परिणाम नही हो सकता. बोह सम चेतन विरुद्ध धर्माश्रय नहीं है, जगत्

उससे विधर्म है. और क. ९ के विरुद्ध है क्योंकि जगत् उसके अमुक्त देश में है. परिणाम तो सब भाग का होता है इसलिये जगत् ब्रह्मरूप नहीं मान सकते (विशेष दोष उपनिषद् प्रसंग अंक ३ में बांचोगे. (द्वैतवाद) ब्रह्म अपनी शक्ति सहित पूर्व में था शक्ति (प्रकृति) जगत् का उपादान है. (उ.) जैसे आप शक्ति को मानते हो (अग्निदाह शक्तिवत्) उस शक्ति में शक्तिमानके विद्वान् गति नहीं हो सकती और वैसे शक्ति का परिणाम भी नहीं होता. और यदि परमाणु पुंज के वा सत्त्व रज तमात्मक को शक्ति मानते हो तो उसका श्रुति में निषेध है. तथा पूर्व में जीव का अस्तित्व न होने से जीव के वास्ते क्या कहोगे? जो जीव शक्ति का परिणाम (वा अंश) तो जड़ होने से भोक्ता न होगा और जो ब्रह्म का परिणाम (वा अंश) तो ब्रह्मविकारी सक्रिय भोक्ता-दुःखी होगा; और जो उभय विशिष्ट का परिणाम मानें तो उभय दोष आवेंगे. इस प्रकार जीव और जगत् की कोई व्यवस्था नहीं होती. (द्वैतवादि) उपनिषदों में जीव नहीं मरता, एवं अनादि अनंत कहा है और 'अनामेका' श्रुति में माया को अनादि अनंत कहा है. (उ.) यहां वेद प्रसंग है. उपनिषद् का बयान आगे होगा. वहां कहना. (घ. ६० देखो)

अब जो नाम रूपात्मक जगत् को भ्रम-अज्ञात (अध्यासरूप) मानें तो ब्रह्म को अनादि अज्ञान, अनादि से वस्तु के सत्कार कहना नहीं बनता, जो ऐसा मानें तो विकारी ठेहरता है, तथा जगत् और ब्रह्म का सादृश्य नहीं है. इसलिये जगत् को अध्यास-भ्रमरूप कहना नहीं बनता; क्योंकि अज्ञानादि सामग्री के बिना भ्रम की अनुत्पत्ति है. (विशेष त. द. अ. ३।४.०१ याद करो) जो अज्ञानादि बिना प्रतीति मानें तो अनादि नैसर्गिक अवभास ठेरेगा; परंतु उसे जो ब्रह्म से इतर समसत्ता वाली दूसरी वस्तु मानें तो श्रुति का विरोध आवेगा; इसलिये उसकी शक्ति (माया-उपाधि से) नामरूप जगत् भासता है (घ. ६२।६३ देखो) याने माया के नामरूप परिणाम चेतन के विवर्त हैं और चेतन विवर्त उपादान है (तम वा नभनीलमा वा स्वप्नसृष्टिवत्). वोह माया क्या और कसी? सदब्रह्म से विलक्षण अनिर्वचनीय. उस पूर्व पूर्व संस्कारी के परिणामों का अनादि से स्वाभाविक अवभास है. (तम, नीलता और स्वप्नवत्). इस अवभास का अनादि अनंत प्रवाह है. जो शक्ति को ब्रह्म जैसी समसत्ता वाली मानें तो ब्रह्म चिदनडात्मक ठेरता है और स्वरूप अप्रवेश (त. द. २।३८२) बाधक होता है. अतः मायामात्र द्वैत है, इतना कह के चुप होना पड़ता है.

सारांश या तो अद्वैतबोधक श्रुतियों का अद्वैत में भाव न होगा. वा तो कुछ

अन्य अर्थ होगा। नहीं तो शकर प्रणीत विवर्तवाद (विलक्षणवाद) मानना होगा। उसके बिना श्रुतियों का पूर्वा पर विरोध निवृत्त नहीं हो सकता। (विशेष वेदात् दर्शन प्रसंग में)।

विभूषक.

श्रुति याने वेद और उपनिषदों के मंत्रों में अर्थ विषे मत भेद है, बड़े बड़े प्रसिद्ध भाष्यकारों के अर्थ देख के इतना कह सकने हैं कि कितनोफ का अर्थ सृष्टि नियम के अनुकूल नहीं, कितनोफ के अर्थ विरोधि मत के बोधक हैं। यथा यज्ञार्थ बलिदान (पशुबध) विधि वा निषेध। सूर्यादि चेतन देव जड, ब्रह्म अभिन्न निमित्तोपादान वा ब्रह्म-निमित्त और प्रकृति उपादान, उसमें देव मनुष्य के इतिहास, इतिहास नहीं। इ. इ. मत भेद वाले अर्थ हैं, मेरी शक्ति इतनी नहीं है कि उनके अर्थों में से कौनसा अर्थ ठीक है, कौनसा अठीक है वा इनसे अन्य हैं अर्थात् वेद वक्ता का आशय क्या है, ऐसा निर्णय कर सकूँ, इसलिये कुछ निश्चिन्त नहीं कर सकता। किन्तु प्रचलित अर्थों का मान के सारग्राही दृष्टि से हम अपना आशय नवाते हैं.

हमारे विचार में वेद उपनिषद का निम्नलिखित तीनों में से हर कोई प्रकार का मतव्य हो मो ठीक है. (बड़ा लौकिक व्यवहार का प्रसंग नहीं है किन्तु ईश्वरादि का प्रसंग है. (यह बात ध्यान में रहे).

वेद उपनिषद के अर्थों से ३ मतव्य निकल सकने हैं (१) द्वैतवाद—याने जीव, ईश्वर और प्रकृति अनादि अनन्त (२) ब्रह्मवाद—याने ब्रह्म ही जीव जगत् रूप हुआ है—अभिन्ननिमित्तोपादान कारणवाद (३) मायावाद (यह वाद श्रुति में नहीं मान पड़ता, किन्तु श्रुति की अर्थवचि से निकाला गया हो ऐसा जान पड़ता है) याने विवर्तवाद—जीव जगत् माया कल्पित है (४) चौथा अभावमायावाद है याने ब्रह्म ने अभावमं से भावरूप सृष्टि की. इस मतव्य का उभय ग्रन्थ में और भाष्यकारों के भाष्य में भी निषेध है, इसलिये उसमें बड़ा उपेक्षा है. अतः उक्त तीनों पक्षों के भूषण—लाभ दिसाते हैं—

(१) त्रिवारपक्ष में जीव जगत्प्रदार रहता है, स्रष्टि में धर्म अर्थ काम और मोक्ष की उत्तम व्यवस्था होती है, पुरुषार्थ की उन्नति होती है. ननमडल में धार्मिक तर्रसे की प्रवृत्ति होती है, यह सिद्धांत कर्म उपामना प्राधान्य देने में निष्ठि के लिये उत्तम सहितंग साधन है. इत्यादि इसमें लाभ है (त. द. अ. ? गत विभूषक मत

अंक १२ और अ. ४ गत त्रिवाद देखो। जो पूर्वोक्त पंचदशांग सहित पाला जाय तो व्यष्टि समष्टि को लाभकारी है, इसलिये इसको निषेध में प्रवृत्ति करने की आवश्यकता नहीं है।

(२) यह सब ब्रह्म ही है, ऐसा आशय हो तो यह भी व्यष्टि के लिये उत्तम सिद्धांत है, सबके लिये नहीं क्योंकि ऐसी निष्ठा वाला (सर्व वासुदेव ऐसी भावना वाला) और उसके अनुसार वर्तने वाला किराडों में से कोई एक निकल सकता है। जिसकी ऐसी निष्ठा हो उसका जीवन सुखमय हो सकता है उसको राग द्वेष हर्ष शोक नहीं हो सकते, साम्यभाव का साम्राज्य हो जाता है, अहंता ममता नहीं रहती; कारण कि सब ब्रह्म की इच्छा—उसकी मरजी ऐसी भावना पर आधार रखना पड़ता है। यह निर्विवाद बात है कि यह भावना समष्टि में उपयोगी नहीं हो सकती और न समष्टि में इसकी प्रवृत्ति हो सकती है, इसलिये जो पूर्वोक्त पंचदशांग को भी उसी का निमित्त मान के उसी अनुसार वर्ते तो दुःख रहित जीवन हो। शारीरिक जो दुःख होंगे तो उसमें भी संतोष रहता है; क्योंकि उसको भी उसी की रचना मानना है और अहंमह उपासना में उपयोगी है। यदि बोह ऐसा माने कि मैं ही जगत् का अधिष्ठाता हूं सब मेरा ही रूप है तो बोह सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान अवश्य होना चाहिये, (ऐसा होना असंभव है) उस बिना यह भावना कल्पनामात्र है; इसलिये यही मानना ठीक होता है कि ईश्वर आप ही नाना रूप धारण करता है और उसने उनके नियम भी निर्मित किये हैं। यथा जीव भाग अल्पज्ञ हो, जड भाग पराधीन रहे, इत्यादि। इस रीति से महामंतव्य उपासना में उपयोगी है। (अ. १ गत विमूषकमत नं. ८ बांचो)।

(३) जो केवलद्वैत की अर्थापत्ति से उपाधिवाद — मायावाद — विवर्तवाद (शांकराद्वैत) अर्थ निकलता है तो भी व्यष्टि के लिये ठीक ही है; क्योंकि समष्टि में इस भावना का उपयोग नहीं हो सकता और न समष्टि में इसकी प्रवृत्ति हो सकती है, किंतु ऐसी भावना निष्ठा वाला और उसानुसार वर्तने वाला भी किराडों में से कोई एक हो सकता है।

इस निष्ठा-भावना वाले को परवैराग्य, अनासक्ति, संतोष, प्राप्त हो जाते हैं; निस्पृह—पूर्णकाम और निष्काम हो जाता है; क्योंकि उसकी चिदग्रंथी भंग होने से ममत्व और अहंत्व का अभाव हो जाने से वासना का अभाव हो जाता है। अतः उसे राग द्वेष हर्ष शोक नहीं होते, सब स्थिति में सुखी—आनंदित रहता है, निंदा स्तुति

मे उसकी प्रवृत्ति नहीं होती, यथाप्राप्त अप्राप्त मे समाचित रहता है, किसी धर्म मत पंथ से इसका विरोध नहीं होता, सब शंकाओं का समाधान हो जाता है, स्वमवत बाधित वृत्ति से इसका व्यवहार होता है, ऐसी यह अदभुत शैली है. परंतु खान पानादिक लौकिक और कुछ न कुछ वर्णाश्रम का शास्त्रिय व्यवहार करना ही पड़ता है; इसलिये जो पूर्वोक्त पंचदशांग को भी स्वप्नसृष्टि में मान के पाले तो अपना उत्तम जीवन हो और पर को आदर्श होने से लाभकारी हो; कारण कि नगत् अर्थ शून्य (मिथ्या) इतना कथन मात्र से बढ़तो व्याघात में फँसता है. इसलिये कमलपत्रवत् बाधित वृत्ति से उसका वर्तन होता है. अतः उस अपूर्व व्यक्ति वास्ते तो यह सिद्धांत उत्तम ही है; परंतु समष्टि के योग्य नहीं है. समष्टि के योग्य तो त्रिवाद ही ठीक जान पड़ता है.

इस प्रकार उक्त मंतव्यों में कर्म, उपासना तथा ज्ञान इन तीनों उपयोगी कांडों का लाभ होने से निषेध की आवश्यकता नहीं है.

जिसका जैसा अधिकार होता है उसको उसी विषय मे रुचि होती है, उसी को बोह कर सकता है; उससे अन्य मे उसकी रुचि नहीं हो सकती और न उस अन्य को पाल सकता है, ऐसी मनुष्य की प्रकृति है. और कोई खास अपवाद के बिना यह बात ठीक ही है, यथा कर्म के अधिकारी को उपासना-ज्ञान और उपासना के अधिकारी को कर्म-ज्ञान और ज्ञान के अधिकारी को कर्म-उपासना प्रिय नहीं होते और न उनके बोह पाल सकता है; अतः उक्त तीनों कांड उस उसके अधिकारी को उपयोगी हो सकते हैं; इसलिये खंडन मंडन की अपेक्षा नहीं; क्योंकि वक्ता (वेद, उपनिषद् का बोधक) का एक (खास) आशय जानने के लिये यथावत् साधन नहीं है. जब आर्य विद्वानों को साधन मिल जावेंगे तब अर्थ निर्णय हो के उक्त में से एक ही आशय निकलेगा. वा तो यथा अधिकार तीनों माने जायेंगे.

इसलिये वेद उपनिषद् के एक निश्चित अर्थ होने तक पक्षापक्षी छोड़ के विवाद में न फँस के तीनों का उपयोग यथा अधिकार कर्तव्य है.

(शं) तुमने तत्त्व दर्शनग्रंथ में और इस दर्शन संग्रह में उन तीनों का निषेध क्यों किया है ! एक तरफ निषेध करना, दूसरी तरफ प्रवृत्ति कराना यह योग्य पुरुषों का काम नहीं है. (उ.) इसका समाधान ग्रंथ की प्रस्तावना में है. अधिकार और दूषण भूषण ज्ञान के प्रवृत्ति करना वा उससे निवृत्ति करना उत्तम है, इसलिये पक्षदृष्टि न रख के उभय का बयान है. अतएव जिसमे व्यष्टि को वा व्यष्टि-समष्टि

को शांति सुख मिलता हो उसी का ग्रहण कनव्य है. हमारे लिखे दूषण भूषण पर जाने की अपेक्षा नहीं है.

जो वेद उपनिषद् के अर्थ द्विवाद याने पुरुष प्रकृतिवाद में होते हो तो ईश्वर तथा नाना विभु जीव मानें तो उसका समावेश त्रिवाद में हो जाता है, और ईश्वर नहीं किंतु नाना विभु जीव और प्रकृति मानें तो उनके अनुकूल नहीं हैं, क्योंकि उनमें जीव को गतिमान और मोक्षा माना है, विभु में यह दोनों बातें नहीं हो सकती, तथा किसी भाष्य में भी अनीश्वरवाद और जीव नाना विभु, ऐसा अर्थ नहीं किया है, इसलिये उनकी दृष्टि से यह वाद नहीं है. और जो एक विभु चेतन और प्रकृति ऐसा अर्थ निकलता हो तो उपरोक्त मायावाद के अनुसार परिणाम ज्ञातव्य है, क्योंकि इस प्रकार के पुरुष प्रकृतिवाद में केवल इतना ही अंतर है कि केवलद्वैतवादि माया उपाधि को ब्रह्मवत् सत्य नहीं मानता किंतु उससे विलक्षण अनिर्वचनीय मानता है, और दूसरा प्रकृति को ब्रह्मवत् सत्य मानता है. परंतु एक समचेतन मान के उपाधि को ब्रह्मवत् सत्य मानना व्यर्थ ही है; इसलिये द्विवाद याने पुरुष (१) और प्रकृतिवाद का भूषण उपरोक्त मायावाद समान ज्ञातव्य है.

मैमासिक वगैरे कितना भी जोर लगावें, परंतु वेद उपनिषद् में अनीश्वरवाद सिद्ध नहीं होता, किंतु कैसे रूप में ही मानो परंतु चेतन ब्रह्म, तथा उपादान और जीव की मुक्ति यह तीन बात जरूर माननी पड़ेगी.

ब्रह्म दर्शन (उपनिषद्)

उपनिषद् की श्रुतियों का अवतरण (ग).

(उ.) १. सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् नदैक्षत बहुस्या प्रनायेयेति. तत्तेजोऽसृजत (छां. * ६।२) अर्थ — (एक कहता है कि पहले असत् ही था उस अद्वितीय असत् से यह सत् जगत् हुवा है. असत् से सत् कैसे हो सकता है? नहीं) हे सोम्य सब से पूर्व वोह एक अद्वितीय था उसने ज्ञानरूप में सकल्प (इच्छा) किया कि मैं बहुत सामर्थ्य वाला हूँ जगत् सृजु यह सत्सत्प करके प्रथम उसने तेज को स्रज्जा. इ. ब्रह्म अद्वितीय, इच्छा वाला, अभिन्ननिमित्तोपादान.

* इतोपनिषद्=इ. वन=क कठ=क मुद्रक=मु मादुस्य=मा एतरिय=ए. तेतरिय=नै छांदोग्य=ज. वृक्षारण्यक=ह प्रश्न=प्र अताथवर=थे. केचित्को=को एव उपनिषदा के नाम की सहा है.

२. उदगीथ + + तस्मिन्नयं (श्वे. १ मं. ७) पूर्वोक्त उदगीत में तीन का समुदाय है १. ब्रह्म, २. प्रकृति और ३. अक्षर अर्थात् जीव. इन तीनों के भेद का ब्रह्मज्ञानी ज्ञान के ब्रह्म में लीन हुये योनी (जन्म मरण) से छूट जाते हैं. (तीनों अनादि अनंत. जीव ब्रह्म का भेद).

३. संयुक्तमेतत्क्षरमक्षरं च (श्वे. १।८) क्षर (प्रकृति) अक्षर (जीव) मिले हुये और व्यक्ताव्यक्त का परमेश्वर धारण करता है. जीवात्मा भोक्ता होने से बंधन में पड़ता है, देव-परमेश्वर का ज्ञान के सय बंधनों से छूट जाता है. (ईश्वर जीव प्रकृति जुदा, जीव अमर).

७. ज्ञाज्ञी द्वावजौ. (श्वे. १।९) समर्थ (ईश्वर) असमर्थ (जीव) ज्ञाता (ईश्वर) अज्ञ (जीव) और अजन्मा यह दो और एक अज्ञा (प्रकृति) है, भोक्ता भोग और अर्थों से युक्त है और अनंत आत्मा विश्वकर्ता परंतु अकर्ता है. +

९. यथोर्णनाभि (मु. १।७) ईश्वर जगत् का निमित्तकारण और प्रकृति उपादानकारण है, मकड़ी तंतुवत्. यहां जीव की बाबत अध्याहार है. इस श्रुति का ब्रह्माभिन्न निमित्तोपादान भाव में भी लगाते हैं.

६. क्षरं प्रधानममृताऽक्षरं + + देव एकः (श्वे. १।१०) क्षर प्रधान (प्रकृति) अमृत अक्षर जीव इन दोनों पर संहारकर्ता परमात्मा देव अधिकार भाव से रहता है (तीनों जुदा और अमर).

७. य एको वर्णो बहुधा शक्तियोगात् (श्वे. १।११) जो अपनी शक्ति से उत्पत्ति स्थिति और लय करता है.

८. अनामेका + + बहुवीः प्रजा सृजमानां सरूपाः (श्वे. १।१२) एक अपनी सी बहुत प्रजा उत्पन्न करती हुई रज सत्त्व तम वाली अना (अनादि प्रकृति) को एक अनन्मा (जीव) सेवता हुआ लिपटता है, दूसरा अनन्मा (परमात्मा) जीव से भोगी हुई इस प्रकृति को नहीं लिपटता. क. १० वत्. जीव ईश्वर प्रकृति अनादि अनंत बोधक; क्योंकि जो अन सो अमर होता है.

+ विश्वलोककर्ता. इस पाठ का एक टीकाकार यह भाष्य करता है कि प्रकृति और मनुष्य के समिधान से जगत् बनता है, उस बिना अकेली प्रकृति से नहीं होता; अतः कर्ता और मनुष्य गण देव इच्छा प्रधान रहित है अतः अकर्ता है परंतु जो मायोपहित वा मायाविशिष्ट ईश्वर को कर्ता भर्ता कहते हैं तो भ्रम में पड़ जाते हैं. म मू में ब्रह्म स्रष्टा कहते हैं

९ दिव्यो ऽमृतः पुरुषः ++ अक्षरात्परतः परः (मुं. २ खं. १ मं. २) परमात्मा मूर्ति रहित है अक्षर (अविनार्थी) सो प्रकृति उससे पर जो जीव उससे भी बड़ा पर है.

१०।११. प्रज्ञानमानन्दब्रह्म. सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म (तैति. २।२) ब्रह्म आनन्दस्वरूप और अनंत है.

१२. न तस्य कार्यं करणं च विद्यते +++ (श्वे. ६।८) उस (परमेश्वर) का कोई कार्य वा माधन नहीं है, न उसके समान और न उससे कोई अधिक है. उसकी बड़ी शक्ति और स्वाभाविक ज्ञान, बल तथा क्रिया श्रुति (वेद) में फही है ईश्वर अभिन्न निमित्तोपादान और साकार इन दोनों का निषेध. इस शक्ति, ज्ञान और बल तथा क्रिया की सफलता होनी चाहिये.

१३. सविश्वकृद्विश्वविदा +++ (श्व. ६।११) जो प्रधान (प्रकृति) और क्षेत्रज्ञ (जीव) का स्वामी संसार के मोक्ष, रक्षा और बंध का हेतु है, सो जगत् का रचने वाला है, जगत् को जानने वाला है, स्वयंभू, चेतन, सर्वज्ञ है और काल का विभाजक सद्गुणों से युक्त है. ईश्वर सगुण सक्रिय.

१४. बालाग्रशत भागस्य ++ सचानंताय कल्पते (श्व. ५।९) बाल की नाके के सोवें भाग का भी सोवां भाग जितना हो उतना जीव है परंतु बड़ा अनंत (असीम) होने के लिये समर्थ है. जीवात्मा व्यापक अथवा असंभव दोष याने अणु विभु नहीं हो सकता. और अणु में अनंत सामर्थ्य भी नहीं हो सकती.

१५ जीवापेतं ++ न जीवो घ्नियत (छां ६।१।१३) निश्चित यह शरीर जीव रहित होने पर मर जाता है जीव नहीं मरता. (जीव अनादि अनंत).

१६. एषोऽणुः † रात्मा चेतसा वेदितव्यो (मुं. १।३।९) यह अणु (सूक्ष्म) आत्मा चित्त कर के ज्ञातव्य (ज्ञेय) है १६. क. अस्मात् शरीरात् लोकात् उत्क्रामति * (कौषीतकि उ. बृहत पष्टगत) शरीर और लोक से गति करने वाला होने से जीव परिच्छिन्न है (अणु है).

१७. नैव स्त्री न पुमानेव. (श्वे. ५।१०) जीव स्त्री, पुरुष, निपुंसक नहीं किंतु यथा शरीर कदाती है.

† अणु=सूक्ष्म. यहाँ ब्रह्म का वाचक है * यहाँ छक्ति होने से जीवाना में भासव है

१८. तमेतं वेदानुवचनेन. (वृ. ४।४।२२) ब्राह्मण लोक परमात्मा को यज्ञ, दान, तप और व्रतों से जानने की इच्छा करते हैं कर्म से मोक्ष.

१९. स्वर्ग कामो यजेत. ज्योतिष्येमेन स्वर्ग कामो यजेत. (छ) यज्ञ से स्वर्ग प्राप्ति.

२०. प्राणान्प्रवी (श्वे. २।९) लघुत्वमारोग्य (श्वे. २।१३) प्राणायाम का विधान और सिद्धि प्राप्ति बोधक.

२१. तत्कर्म कृत्वा. (श्वे. ६।३) आरभ्यकर्माणि (श्वे. ६।४) उत्तम कर्म गुण प्राप्ति करके भक्ति करके ईश्वर के साथ मिलता है और किये कर्मों का क्षय होके ब्रह्म को प्राप्त हो जाता है. यह इन उभय मंत्रों का भावार्थ है.

२२. आनन्द ब्रह्मणो विद्वान्. (नै. ९।३) मुक्त ब्रह्मानन्द को भोगता हुवा किसी में भय नहीं करता.

२३. स आत्मा मनो. (छां. ८।१२।९) आत्मा है, आत्मा का मन ही देव चक्षु हैं, देव इन्द्रिय हैं, वोह मुक्तात्मा इस मन द्वारा ही कामनाओं को पूर्ण देखता हुआ क्रोडा करता है. मुक्ति में मन और वैभव सूचक.

२४. स एकधा भवति द्विधा भवति (छां. ७।२१।२) और (छां. ८।१२।९) नं. २८ वत्.

२५. यदा पंचाव. (कठ अ. २ व ६. मं. १०) नव शुद्ध मन युक्त ५ ज्ञानेन्द्रिय जीव के साथ रहती हैं और बुद्धि का निश्चय दृढ़ हो जाता है उसके परमगति मोक्ष कहते हैं.

२६. स यदि पितृलोक कामोभवति + + अथ यदि स्त्रि + + ययं. (छां. ८।२।१।७।९) उपासक मुक्त नव निस निस (पितृ-स्त्री वगैरे) कामनावाला होता है वे संकल्प मात्रसे सामने आ खड़े होते है.

२७. एवमेयसम्प्रसादो + + नक्षन् क्रोडन् रममाण + + पितरः (छां. ८।१२।३) शरीर त्यागने पीछे ब्रह्म को प्राप्त होके स्व स्वरूप में स्थित होता है, सो उत्तम पुरुष है. वहां चारों तरफ फिरता, हंसता, खेलता, रमन करता है, इत्यादि.

२८ पुण्येनै पुण्येन कर्मणाभवति (कौपीतकि श्रुति) जीवों के कर्मानुसार ईश्वर सृष्टिकी उत्पत्ति स्थिति लय करता है.

२९. वेदांत विज्ञान + +। ते ब्रह्मलोकेषु परांतकाले परामृतात् परि मुच्यन्ति सर्वे॥ (तै. प्र. १० अ. १० प्र. ३ ओर मुं. ३ बं. पं. ६ ओर केवल्य उ.) श्री शंकराचार्य का भावार्थ—मंत्रके पूर्वार्द्ध में कहे हुये सब ब्रह्मज्ञानी परांतकाल में याने शरीर त्याग पीछे ब्रह्मलोक में परामृत हुये सब तरफसे मुक्त होते हैं ॥ स्वामी दयानंदजी का भावार्थ—पूर्वार्द्धवाले (ब्रह्मज्ञानी) सब परांतकाले याने कल्पके अंत में परामृतात् अर्थात् मुक्ति मे परिमुच्यन्ति अर्थात् पुनरावृत्ति का प्राप्त होते हैं. (मुक्ति से पीछे संसार में आते हैं). एक महाशय का भावार्थ—वे ब्रह्मकृत पृथ्वी आदि लोकों में परामृत (मरण धर्म रहित परमानंदित हुये) परांत काल (प्रारब्ध भोग पीछे याने शरीर त्यागने पीछे) परिमुच्यन्ति याने मुक्त हो जाते हैं यथा नारदादि हुये हैं.

उपनिषद् श्रुति (घ.)

३०. यस्मात्परं ना परमस्ति + + स्तब्धो + (श्वे. ३।९) जिससे परे, समीप कुछ नहीं है. ब्रह्म निष्कंप स्थिर है.

३१. सर्वतः पाणिपादं अपाणिपादो० (श्वे. ३।११।१९) वोह सर्वत्र हाथ पांव शिर आंख वाला है, सबको घेर कर स्थिर है १६. हाथ पांव रहित हाथ पांव का काम करता है, कान बिना सुनता है, आंख नहीं और देखता है. मन बिना का जानता है, उसे महेश्वर कहते हैं.

३२. स आत्माऽन्तर्याम्यमृतोऽद्रष्टो द्रष्टा श्रुतः श्रोता. + + नान्योऽऽतोऽस्ति द्रष्टा मन्ता ज्ञाता श्रोता. (वृ ३।८।१ और ३।७।२३) यह आत्मा अंतर्धामी है, अमृत है, अद्रष्ट है, द्रष्टा है, अश्रुत है, श्रोता है, अमंत है, मन्ता है, अधिज्ञात है, विज्ञाता है, उससे अन्य कोई द्रष्टा श्रोता मन्ता विज्ञाता नहीं है. एक कहता है कि तमाम ब्रह्मांड का द्रष्टादि नहीं है. परिच्छिन्न जीव—आत्मद्रष्टा ज्ञाता मन्ता है परंतु यह कल्पना नं. ६ के विरुद्ध है.

३३. एको द्रष्टा अद्वैतो (वृ). एक द्रष्टा अद्वैत है.

३४. अस्पृलमनणु. (वृ. ३।७।८) वोह स्पृल अणु रहस्य दीर्घ नहीं है. (निराकार है अतः उपादान नहीं).

३५. (क) तेषां पुनरावृत्ति. (वृ. अ. ८ छां. ४।१५।१ की. १।३ में लिखा है ब्रह्मलोक से (मुक्ति से) अनावृत्ति है.

३६. एतद् ब्रह्म अयमात्मा ब्रह्म (मां. २) यह ब्रह्म यह आत्मा (प्रत्यगात्मा)

ब्रह्म है सो आत्मा चार पाद वाला है. आगे आत्मा की जाग्रदादि ३ अवस्था और तुर्याऽतीत का बयान है. भाडुक्य उपनिषद् के अर्थ में विवाद है. एक जीवात्मा (अंतःकरणावच्छिन्न चेतन प्रत्यगात्मा) में लगाता है, दूसरा जगत्कर्ता ईश्वर में लगाता है.

३६. साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च (श्व. १।११) देव सर्व में बसने वाला द्रष्टा चेतन है और गुणों से रहित है.

३७. नित्योनित्यानां चेतनश्चेतना नाम् (श्व. १।१२) ब्रह्म नित्यों में नित्य चेतनों में चेतन है. कोई दूसरा नित्य चेतन मानें तब इस वाक्य की सिद्धि होगी.

३८. निष्कलं निष्क्रियं + निरंजनम् (श्व. १।१९) ब्रह्म निष्कलं, (मु. २।९) एको बशीनिष्क्रियाणाम् (श्व. १।१२) ब्रह्म निष्कलं, अक्रिय है.

३९. यद्वाचो (के. ४ से) तदेव ब्रह्म त्वंविद्धी नेदंयदिय मुपासते (८ तक) भावार्थ. जो वाणी, मन, चक्षु, श्रोत्र और प्राण का विषय नहीं है. और जिसके वाणी बगैरे विषय हैं सो ब्रह्म है, जिसको लेकर उपासते हैं सो ब्रह्म नहीं है. वाणी आदि को ले के बोध है. इसलिये प्रत्यगात्मा का ब्रह्मरूप से बोध है, ऐसा स्पष्ट हो जाता है.

४०. अदृश्यमाग्राह्य (मुं. १।१।६) ब्रह्म अदृश्य अग्राह्य है. निरीहःपरमात्मा इच्छा रहित है.

४१. अथात् आदेशो नेति नेति (वृ. ४) मूर्त अमूर्त उपाधि प्रपंच का निषेध कर के ब्रह्म को नेति नेति कहा है.

४२. आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः (वृ) मेव्य ! आत्मा ही द्रष्टव्य और श्रोतव्य है (ब्रह्म को ज्ञेय बताया है).

४३. संकल्पन् स्पर्शन् (श्व. ५।१।१) देही-जीव संकल्प, स्पर्श, दर्शन और मोह से कर्मानुसारी रूपों को प्राप्त होता है. क्रम पूर्वक अन्न पान के सेवन से वृद्धि को पाता है और जन्म को भी पाता है (जीव मध्यम है, ऐसा इस श्रुति से स्पष्ट होता है).

४४. स एष इह प्रविष्ट आलोकम्यः आनलेम्यः (वृ. २।३।७ छां). यह जीव रोम और नख तक प्रविष्ट है. इस मंत्र से जीव मध्यम नान पडता है-और यदि उपाधि मानें तो विभु कहना पडेगा

४५. गुणान्वयो यः फल कर्म. (श्वे. ९।७) जीव सगुण कर्ता भोक्ता है, अनेक रूप धारण करता है, त्रिगुणों को धारता है, गुणों का स्वामी यथा कर्म धूमता फिरता है

४६. अंगुष्ठमात्रो + बुद्धेर्गुणेन (श्वे. ९।८) जो (जीव) बुद्धि के गुण में अंगुष्ठमात्र है, संकल्प और अहंकार वाला है.

४७. बालाग्रशत (नं १४ ख. समान) (नं. २७) जात्रो (नं ४ ख. समान).

४८. छाया तपो ब्रह्म विदोवदन्ति (कठ. १।३।१) ब्रह्म और जीव सूर्य की धूप और छाया समान हैं. (जीव को मध्यम बोधक).

४९. क्षीणैः क्लेशैः (श्वे. १।११) जीव के पंचक्लेश हैं.

५०. एवमात्माऽऽत्मनि गृह्यते. (श्वे. १।१५) आत्मा से आत्मा ब्राह्म होता है याने उसका साक्षात् होता है.

५१. ब्रह्मवित् ब्रह्मैव भवति. (मुं. ३।२९) ब्रह्मज्ञाता ब्रह्मस्वरूप हो जाता है.

५२. यदा चर्मचदाकाशं (श्वे. ६।२०) जब चर्म समान आकाश को लपेटें तब परमात्मा देव के जाने बिना दुःख का अंत होगा. ब्रह्म के ज्ञान बिना मुक्ति नहीं होती.

५३. भिद्यते हृदय ग्रंथि (मु. २।२।८) अवर में पर जो ब्रह्म है उसका अनुभव होने पर उस ज्ञानवान की चिद्ग्रंथी भिदा (खुल) जाती है, उसके सच संशय नाश हो जाते हैं और उसके कर्म का क्षय हो जाता है. ‡

५४. गताकला पंचदश. (मुं ३।२।७). मुक्ति में प्राणादि स्वकारण में, इंद्रिय, बुद्धि ब्रह्म में लय हो जाती है.

५५ न तस्य प्राण उत्क्रामन्ति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति (वृ. ४।४६) ब्रह्मज्ञानी के प्राणादि लोकांतर में नहीं जाते. ब्रह्म हुवा हुवा ब्रह्म को पाता है (यह रहस्य अनुभवी के बिना अन्य नहीं जान सकता).

५६. न तस्मात् प्राण उत्क्रामन्ति अत्रैव समवलीयन्ते (काण्व शाखा) भावार्थ (नं. ४७ वत्).

‡ सब शब्दों के मोलें चला रहे हैं. आत्मा के बन होने पर जो योग, वेदांत, न्यायादि और शास्त्र नेत्रों को करता है सो जाना जाता है, सबका एक लक्ष्य है, ऐसा जान लेगे

१७. यस्मात् मृयो न जायते (कठ. ३।८). ब्रह्मज्ञानी उस पद को प्राप्त होता है कि जहां से फेर जन्म नहीं होता. (अनावृत्ति).

१८. विमुक्तश्च विमुच्यते (कठ. १।१) मुक्त हुवा मुक्त होता है. आत्मा में बंध मोक्ष आंतिमात्र है; ऐसा इस मंत्र से जान पड़ता है. (शं.) पूर्व में मुक्त हुवा पुनः बंध में आया पुनः मुक्त होता है, ऐसा प्रवाह है; इसलिये ऐसा कहा है. (उ.) जो ऐसा मानें तो यह पक्ष अयुक्त रहता है और असंभव है.

१९. विमुक्तोऽमृतो भवति (मुं. ३।२।९) भावार्थ नं. १२ वत.

२०. आत्मा वा इदमेक एवाग्रआसीत् नान्य किञ्चित्मिपत्. (ऐत. १) पूर्व में आत्मा में इतर दूसरा कुछ भी नहीं था. सदातत् लोकाग्रसृजता इति ॥ १ ॥ उसने ज्ञानरूप सकल्प किया कि लोगों को (जगत् को) रचूं. इस श्रुति से पाया जाता है कि जगत् का उपादान ब्रह्म—याने जगत् जीव ब्रह्मस्वरूप है. अथवा ब्रह्म ने अभाव से जगत् बनाया; क्योंकि उससे इतर कुछ भी नहीं था; परंतु नं. ११ में उससे आकाशादि की उत्पत्ति कही है और अभाव से भावरूप होना असंभव इसलिये ब्रह्म अभिन्ननिमित्तोपादान मानना होगा (परंतु यह बात असंभव है).

२१. आत्मैवेदं सर्वं नेह नानास्ति किञ्चन (यह श्रुति शंकरकृत शारीरिक भाष्य में है. ध्यात सूत्र अ. ३।२।२९ देखो) यह सब आत्मा है आत्मा से इतर अन्य कुछ भी नहीं है (अभिन्ननिमित्तोपादान वा विवर्तवाद बोधक).

२२. मायांतु प्रकृतिं विद्यान्मायिनतु महेश्वरम्. (श्व. ४।१०) माया को प्रकृति जानो और माया वाले (मायावी) को महेश्वर जानो. उसके एक देश में यह जगत् व्याप्त है.

२३. छंदासि + मायी सृजते + अन्यो मायया (श्व. ७।१) छंद, यज्ञ, मंत्र, भूत, भविष्य और जो वेद कहता है इन सबको और हमको माया वाला ईश्वर रचता है और उसमें जीव माया से बंधाता है.

२४. यो देवानां + हिरण्यगर्भं जनमा मासपूर्वं (श्व. ३।४) देवों के उत्पत्ति स्थिति और लय के स्थान सबके स्वामी रुद्र महर्षि ने प्रथम हिरण्यगर्भ (रोषा-सृक्ष्मा) को पैदा किया.

२५. आत्मन आकाशसंभूतः इ. (तै. ३।१।१) इस श्रुति से पाया जाता है कि आकाशादि पंचभूतों का उपादान ब्रह्म है और जो तीसरी विभक्ति का अर्थ

करें तो आकाशदि का उपादान अन्य बताना चाहिये. वोह अणु वा विभु न होगा क्योंकि आकाश का उपादान अणु और परमाणु (वायु आदि) का उपादान विभु पदार्थ नहीं हो सकता. ब्रह्म के उपादान मानें तो भी सिद्धांत निर्दोष नहीं होता. इसलिये श्रीशंकर की माया वा विवर्तवाद लेने पड़ते हैं, उससे दोष निवारण हो सकता है; परंतु इस श्रुति में सो पद नहीं है

११. एतस्मात् जायते प्राणो मनः (मुं. २।१।३) परमात्मा से प्राण, मन, इंद्रिय और आकाशदि पंचभूत उत्पन्न हुये हैं.

१७. देवाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तैश्चाऽमूर्तैश्च (वृ. २।३।१) ब्रह्म के मूर्त और अमूर्त यह दो रूप हैं. असंभव है. माया विशिष्ट ब्रह्म के उपाधिवश साकार निराकार रूप कल्पे जा सकते हैं, वस्तुतः वोह अमूर्त होना चाहिये (क. ३ च. १३ छ. २।१३ ग. ८ ख. ३१ घ. ३।१३८ देखो).

१८. यत्रा सौ केशांतो विवर्तते (ते. १।१।२०) छ. २३ घ ४४ वत. जीव शरीर में केश तक व्यापक है (मध्यम परिमाणी हुवा).

१९. न च पुनरावर्ततः न च पुनरावर्ततः (छां.) मोक्ष से अनावृत्ति.

७०. तत्त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि (वृ. ५।९।२५) जो उपनिषदों से जाना जाता है सो पृछता हूं.

७१. तत्रापरा ऋग्वेदो ३. (मुं. १।१।५) अधपरा ययातद (मु. १।१।५) चार वेद शिक्षा और उसके १ अंग यह अपरा विद्या है और जिस कर के ब्रह्म प्राप्त होता है सो परा विद्या है.

७२. उपनिषदों को परा विद्या कहते हैं. उप + नि + पद. इसके अनेक अर्थ होते हैं. यथा (१) ब्रह्म विद्या जिससे प्राप्त हो सो (२) समीप + अत्यंत + नाश—स्थिरगति (३) ब्रह्मविद्या (४) जिसके पठन पाठन से ब्रह्म के पास बैठने के योग्य हो सो इत्यादि.

७३. अथात आदेशो नेति नेति (वृ. २।३।१) मन बुद्धि से जो जाना जाय सो ब्रह्म नहीं वा यह नहीं यह नहीं इसका जो शेष सो ब्रह्म है. वा प्रपंच के निषेध हुये जो शेष सो ब्रह्म है.

७४. अत्र पिता अपिता भवति माता अमाता भवति, लोकालोका, देवाअदेवा, वेदाअवेदाः. अत्र स्तेनोऽस्तेनो भवति. वृ. अ. १ ब्रा. ३ मं. २२. यहां आत्मकाम—

आप्तकाम-अकाम आत्मा में-अनुभवस्वरूप में) पिता, माता, लोक, देव, वेद, चार, पातिक वगैरे क्रमशः पिता वगैरे रूप नहीं होते (परमार्थतः पितादि अपितादि हैं). न माता पिता वा न देवा न लोका न वेदा न यज्ञा न तीर्थं नृयन्ति. सुपुत्री निरस्ताति शून्यात्मकत्वा त्देकोऽविशिष्टः शिवः केवलोहम्. (शंकर यहां रहस्य है).

अद्वैत बोधक श्रुति. (च.)

७९. अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नाम रूपे व्याकरवाणि. छां. १।३।२. उस जीवात्मा के साथ अपने आप भी प्रविष्ट हो के नामरूप के प्रकाशित करूं.

७९. (अ). यत्र हि द्वैतमिव भवति (वृ. ४।९।१९) यद्वैतं यद्वैतं यद्वैतं (वृ.) न तु तद्वितीयमस्ति (वृ.) परमात्मा से दूसरा अन्य नहीं है उससे इतर दूसरा पृथक् भूत अन्य नहीं है निसको देलें.

७९. आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् (एत. १) ख. १ छ. ९४ वत्.

७७ आत्मवेदं सर्वं (छ. ७।२५।२) ब्रह्मेवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम् (मुं. ३।२।१।१) इदं सर्वं यदयमात्मा (वृ. २।४।१६) यह सब (ब्रह्मांड) आत्मा ही है.

७८. मृत्योः समृत्यु + + यदहं नानेव पश्यति (वृ. ४।४।१९) जो इसमें नानात्व देखता है वोह मर कर मरता रहता है. यहां बदलता व्यापात है; क्योंकि ब्रह्म मरता नहीं है. और उससे इतर दृष्टा नहीं है. परंतु जीव दृष्टि से बोध है.

७९. एष महाआत्मा + + ब्रह्म (वृ. ४।४।१९) यह आत्मा ब्रह्म है.

८०. नान्योतो अस्ति दृष्टा (वृ. ३।७।२३) छ. ९ वत्.

८१. नेह नानास्ति किंचन (छं. ९९ घ. ११ वत्.)

८२. यथा पृथिव्या औपधयायं भवन्ति (मुं. १।१।७) जैसे पृथ्वी से औपधि और पुरुष से केश निकलते हैं वैसे ब्रह्म में से यह विश्व निकलता है. यह विवादित श्रुति है. अभिन्ननिमित्तोपादान का बोध करती है. औपधि के उदाहरण से. और केशोत्पत्ति में जीवभिन्न निमित्तकारण है. तद्वत् ईश्वर निमित्तकारण है, ऐसा भाव निकलता है.

८३. यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते (उप ते.) निससे यह सब भूत पैदा होते हैं. यहां भी पंचमी और तीसरी विभक्ति से अर्थ हो जाता है (आदित्याद जायते गृष्टि. यहां ९मी का तीसरी में अर्थ है).

८४. येन अभ्रुतं श्रुतं + + एक विज्ञानेन सर्वविज्ञानं भवति. (उ.) निस कर के अभ्रुतश्रुत, अविज्ञात विज्ञात, और एक विज्ञान से सर्व विज्ञात होता है ऐसा

जब ही हो सकता है कि ब्रह्म ही जगत् का उपादान हो, अथवा ब्रह्म चेतन प्रकाशवत् आप सब में अनुस्यूत हो जावे, उस बिना सर्वज्ञ नहीं हो सकता और न कोई आन तक हुवा है या तो एक अधिष्ठान चेतन के ज्ञान से उसके सब विवर्त का विवर्तरूप से ज्ञान हो जावे यह भाव निकल सकता है. यह सब अर्थवाद में हैं. यथार्थ रहस्य तो आत्मानुभव हुये बिना समझना मुश्किल है.

८९. यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृत्पयविज्ञातं स्यात्. छां. प्र. १।१. हे सौम्य जैसे एक माटी के पिंड से सब मृत्तिकामय होते हैं, तेसे एक जानने से सब जाना हुआ होता है. इसी प्रकार आगे लोह मणि का, नहरनी लोह का नाम लेके दृष्टांत दिया है. इसका फटाक्ष अभिन्ननिमित्तोपादानवाद में है. और नं. १८ अनुसार अन्य भी.

८९. असद् वा इदमग्रासीतततो वसदजायत. तदात्मानंस्वयमकलत यद्वे तत्सुकुतम्. ते. अ. ७. यह पहले असदरूप था उससे निश्चय करके सद उत्पन्न हुआ, उसने आत्मा (जीव) को स्वयं बनाया इसलिये उसका नाम सुकृत हुआ.

८७ आत्मावेदमग्रासीदेक एव. सोकामयत जाया मेस्यादथ प्रजा येय. वृ. ४।१७ पहले एक ही आत्मा था, उसने कामना की कि मेरे लिये पत्नी हो और मैं उत्पन्न हूँ (माया चेतन) अभिन्ननिमित्तोपादान).

८८. सर्वेनैवरेमे. वृ. ४।१. स इममेवात्मानं द्वेषापातयति: पतिश्चपत्नीचाभूतान्. वृ. ४।१. वोह एकला होने से खुश नहीं होता उसने अपने अपने आत्मा को दो प्रकार का बनाया, अर्थात् पति पत्निरूप हो गया (अभिन्ननिमित्तोपादान बोधक).

८९. विस्फुलिगा ++ विविधश्चिज्जडा चावा ॥ मुंडक ॥ जैसे अग्नि में से बिगारी उड़वती हैं वेसे जडचेतन ब्रह्म में से होते हैं उसी में लय होते हैं.

९०. सत् एव सौम्य इदं अग्र आसीद एकम् एत, अद्वितीयम्. एतत् आत्मा इदं सर्वं तत् सन्धस आत्मा तत् त्वं असी श्वेतकेतो. छां. १।८।७।१।१।३।९।११।३.

अर्थ—हे सौम्य यह ... सत् ही आगे होता भया वोह एक ही है अद्वैत रूप है यही सर्व आत्मा (रूप) से (सर्व) सत् है से आत्मा है से तू है.

इन वाक्यों में भाग त्याग लक्षणा द्वारा (तत्) अर्थात् ईश्वर के सर्वज्ञतादि ओर त्वं अर्थात् जीव के कर्ता भोक्तादिका त्याग करके चेतन मात्र में लक्षणा है. अर्थात् चेतन ब्रह्म एक ही है १.

उपनिषदों में प्रथमपुरुष की जगह उत्तम वा मध्यम पुरुष का प्रत्यय लग जाता है इसलिये सो 'तत्त्व स्वरूप है' ऐसा अर्थ करते हैं अर्थात् तत्त्वमस्ति पदकी अपेक्षा नहीं है २. तन्निष्ठस्त्वममव श्वेतकेतोः, ऐसा भी अर्थ करते हैं ३. तस्य तत्त्वमसि-तिसका तू दास है, ऐसा भी अर्थ करते हैं ४. सो आप है, ऐसा भी अर्थ करते हैं. अस्ययदे कां ++ जीवा पेतं वा व किलेदं म्रियते न जीवा म्रियत इति ++ स आत्मा तत्त्वमसि. ॥३॥ इस पंत्र में जीव का प्रसंग है. श्वेतकेतुने पूछा कि जो जीव नहीं मरता और जिसके जाने से शरीर मर जाता है सो क्या है? उद्दालक उत्तर देता है, सो जीवात्मा है, सो अति सुख्य है, जो (जातित्वेन) सबका आत्मा है सो सत्य है, सो आत्मा कहाता है, सो तू (जीवात्मा) है, हे श्वेतकेतु! ऐसा भी अर्थ करते हैं. सो अपने आप (जगत्स्वरूप) हुवा है. इत्यादि विवाद है

९१. पुरुष एवेदं (क. १४ वत).

९२. यद्वै मनुरवदत्त तद् मेपन. छां. प्र. ८।४।९. (मनु का वचन दवाई). उपनिषद्, मनुजी के पीछे भी अने है.

९३. न तत्ररथानरथयोगा न पंथवोभवन्ति अथरथान रथयोन्पंथः सृजति. घृ प्र. ६ व ६. स्वप्न मे रथयोग पंथको जीव नवीन रचता है (स्वप्न नवीन सृष्टि).

९४. सयोगां वेद न हवै तम्य केन चन कर्मणा लोको मीयते न स्येयेन न भ्रूण हत्यया कौ. ३।१. शंकर भाष्य अध्याय १।१।१? सू. २८. अर्थ. जो मुझे जानता है उसके किसी भी कर्म से लोक का निर्माण नहीं होता. जैसे कि चोरी और बाल हत्या (अमुक स्थिति का वर्णन) अर्थात् ऐसा होना ही नहीं बनता और इस कथन में रहस्य भी है

विशेष वर्णन.

अब श्रुति संबंधी मत की चर्चा से उपेक्षा कर के हमको ऐतिहासिक और पक्ष प्रतिपक्ष बोधक ग्रंथों से जो ज्ञात हुवा और महात्माओं से जो सुना उस पर से कुछ ननाते हैं.

२. उपनिषद्.

उपनिषद् इस शब्द के कई अर्थ हैं. यहां ब्रह्म बोधक ग्रंथ विशेष का नाम है. (प्र ७२ देखो) उपनिषद् १।२७ है उनमें परिचित ९२ कहते हैं. * उनमें

भी प्रमाण ईशादि १० माने जाते हैं उन १० में से ईशोपनिषद् तो यजुर्वेद का अध्याय ४० वां है। बाकी केन, कठ, मुंडक, मांडूक्य, एतरिय, तैत्तिरीय, प्रश्न, छांदोग्य और वृहदारण्यक हैं। वेद के ज्ञानकांड के व्याख्याता कहाते हैं। श्वेताश्वतर का भी प्रमाण मान लेते हैं यह उपनिषद् भिन्न भिन्न काल में जुदा जुदा ऋषियों के बनाये हुये हैं। इसलिये संभव है कि मत भेद हो किंवा शैली का भेद हो। उपनिषदों में यद्यपि जीव की गतिओं का बयान है, परंतु उसके विशेष स्वरूप वर्णन का उद्देश नहीं है, किंतु उनका मुख्य विषय ब्रह्म आत्मा है। उनके विषय में वेद की साक्षी ली जा सकती है, अन्य दर्शन, स्मृति या गीता पुराण वगैरे की नहीं। उनमें त्रेता युग के पीछे का कोई नहीं है। अन्य उपनिषद् पीछे के हैं छांदोग्य और वृहदारण्यक में ब्रह्म वेत्ताओं की बरसावली (ब्रह्मा से ले के पौत्मासी ऋषि तक ६६ पीढ़ी) और ऋषि मुनिओं के संवाद का भी वर्णन है। (१) संभव है कि दूसरे ने दूसरे के नाम से बनाये हों (२) असल में न्यूनाधिक हुआ हो। (३) देशकाल और अधिकार उद्देश होने से सब की शैली एक रूप में न हो और मूल जैसा जान पड़े। (४) अर्थों की तकरार है, तथा कोई जिसको मुख्य श्रुति कहता है दूसरा उसके गौणी बताता है। इसी प्रकार रोचक, भयानक और अर्थवाद रूप सज्ञा देदेके भ्रम का रूप उत्पन्न हो जाता है—याने अन्यथा रूप जान पड़ता है। (५) ईशादि १० और श्वेताश्वतर को मिला के बारीकी से देखोगे तो कुछ और ही रूप जान पड़ेगा (६) परंतु ब्रह्म बोध यह उद्देश सब का समान है।

उपनिषदों पर शंकर भाष्य है। दूसरे उपनिषदों पर भिन्नभिन्न व्यक्तियों ने टीका रची हैं। मानवमंडल के साक्षरमंडल में उपनिषद् और गीता प्रशंसापात्र और नामांकित ग्रंथ हैं; क्योंकि शान्तिप्रद विद्या यदि है तो इनमें ही है, ऐसी मेरी मान्यता है।

उपरोक्त श्रुत्यार्थ वा भावार्थ में सदेह हो वहां मूल में उनके शब्दार्थ और पूर्वा पर प्रसंग विचारणीय है, किसी के अर्थ कथनमात्र पर विश्वास अर्ज्य है †

† क्योंकि हमने जो ग्रंथ (भाष्य वगैरे) में से अर्थ लिखे हैं और मूल में मिलाने हैं सो वे ठीक ही हैं ऐसा हमारा आग्रह नहीं है; क्योंकि बहुधा शब्द यह विज्ञान का छिछोरा होता है और भाषांतर करने वाले का भावविद्या गुप्त रूप में प्रवेश कर भी जाय ऐसी संभावना रहती है।

उपनिषद् का बोध.

१. सब से पूर्व अद्वितीय (सजातीय विजातीय स्वगतभेद-रहित) ब्रह्म ही था और कुछ भी नहीं था. उपरोक्त वेद उपनिषद् के मंत्र वे. अ. २९।१।४ और उ. नं. १०।७।१।८।७ देखो). उसने इच्छा की कि प्रजा संरजं (उ. नं ८१।८।७।१० देखो)

२. उसकी अचित्य शक्ति द्वारा उसमें से (वा उस करके) आकाश आदि पंचभूत, काल, इंद्रिय, प्राण, मन, हिरण्यगर्भ, विराट, सूर्यादि, वनस्पति, पशुपक्षी मनुष्यादि सब दृश्य और वेद पैदा हुये (वे. ६ से ९ तक उ. १०।११). ३. जैसे पृथ्वी में से औषधि और शरीर में से केश पैदा होते हैं वैसे ससार उसमें से बना है (उ. ८२). ४. वोह अभिन्ननिमित्तोपादान है याने शक्ति (माया) उपादान और स्वयं स्वरूप निमित्त कारण है. (उ. ९). ५. यह सब ब्रह्म का रूप है दूसरा कोई नहीं है (उ. ७२।७।७।८।८।१।८।८।५). ६. उसकी माया को प्रकृति नाने. वोह माया शक्ति वाला ईश्वर है. (उ. १२।६३). ७. आत्मा ब्रह्म का औपाधिक अंश है. प्रत्यगात्मा ब्रह्मस्वरूप है. शरीर बुद्धि भेद से नाना हैं. उपाधिभेद से सब नानात्व है. उसी से विधि निषेध और बंध मोक्ष तथा साधन अर्थात् शास्त्रों की सफलता है. ऐसा अर्थापत्ति से जाना जाता है. (उ. ११।३२।३३।३३।७५।७५।७५।८२). ८. आत्मा मुक्त हुआ मुक्त होता है * घ. (५८।५९). ९. कर्म उपासना से ज्ञान और ब्रह्म ज्ञान से मुक्ति होती है (वे. ३३ उ. ३।५।१।५२) १०. मुक्ति से अनावृत्ति है (पुनः जन्म नहीं होता) अर्थात् ब्रह्मस्वरूप हो जाता है (उ. ५१।५७). ११. नानात्व (माया की) उपाधि से है उस में सब भेद व्यवहार है (उ. ८१।८३।८५) १२. जगत की उत्पत्ति, स्थिति और लय में उसकी इच्छा निमित्त है (और जीवों के कर्म यह विषय सूक्ष्म और विस्तार वाला है. आगे बांचोगे). १३. उपर जो लिखा है उसमें "तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मादि" जो वेदांतिओं के महा वाक्य हैं उनके और शुद्धाद्वैत के वोह एकता होने से खुशी नहीं "सर्वं सत्त्विब्रह्म" इत्यादि वाक्यों के बीच में न लेके कहा गया है; तथा ब्रह्म को अपना ज्ञान अज्ञान, माया से आवृत्त अनावृत्त, अपने स्वरूप को भूल गया वा नहीं, ब्रह्म को अध्यास (ध्रम) ईश्वर जीव यह ब्रह्म के आभास (प्रतिबिम्ब) इत्यादि पद्धति, मंतव्य वा शैली को न लेके कहा गया है, ऐसा जानना चाहिये.

परंतु वेद प्रसंग में नं. २ से नं. १० तक जो शंका लिखी है वही इस प्रसंग में आखड़ी होती है, इसलिये पूर्वापर का एकंद विचार करें और कृप्य यजु.

वाले श्वेताश्वतर उपनिषद् के साथ में मिला लेवें तो अभिन्ननिमित्तोपादान, § वा अभावजन्य सृष्टि मानने की अपेक्षा से ईश्वर जीव और उपादान अनादि अनंत, इस मंतव्य द्वारा व्यवहार में उत्तम व्यवस्था हो जाती है और नीचे अनुसार उपनिषदों का मंतव्य मान सकते हैं.

१. ईश्वर जीव और प्रकृति अनादि अनंत (उ. नं. २ से ९ तक देखो).
 २. जीव परिच्छिन्न रागादिवाला (उ. १६।४९ वे. १०). ३. निराकार, विभु चेतन, अलंड, निरवयव, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, सर्वाधार, अम, अमर, सृष्टि उत्पत्ति, स्थिति, लय का निमित्त, सक्रिय, अमूर्त, सगुण, अद्वितीय ईश्वर (वे. ३।४। २९. उ. २।१।११ ३।३।३१ ३।४।३।७।४०). ४. जगत् का मूलउपादान ज्ञात अज्ञात प्रकृति (उ. ६२।६३ वे. ७). ५. तीनों की सफलता सृष्टि (उ. १२।१३). विभु के असुक भाग में दोनों व्याप्य (वे. १). ६. सृष्टि की रचना उपादान से यथा कर्म नियम से (उ. ४।२८) क्योंकि ईश्वर सर्वशक्तिमान और सर्वज्ञ है. ७. पंचभूत, काल, इंद्रिय, प्राण, मन, हिरण्यगर्भ, विराट्, अह, मूल, प्राणी (पशु पक्षी मनुष्यादि) और व्यवहार परमार्थ का मार्गदर्शक वेद यह सब ईश्वर ने रचे. (वे. ६ से ९ तक ३० उ. ६४।६९) ८. उन मनुष्यों में पूर्व के संस्कारी देव उपदेष्टा भी हुये. (क. २२।२४). ९. तिन से भेषुनी सृष्टि हुई १०. जीव कर्म करने में स्वतंत्र; फल भोगने में परतंत्र (उ. ४३।४९). ११. यथा कर्म आवागमन और तीन मार्ग (देवयान, पितृयान और सर्वसाधारण) (वे. १२ उ. ४३।२८). १२. कर्म उपासना ज्ञान यह तीन साधन (वे. २ उ. १८।१९।२०।२१). १३. सत्य संकल्प होने में विदेही मरने पीछे जो उपासक (उत्तम जीव) का स्वतंत्र भोग (उ. २२ से २५ तक) १४. ज्ञानसे मोक्ष-ब्रह्मप्राप्ति (वे. ३९). १५. मोक्ष से अनावृत्ति (उ. २९।५७ वे. १३ से १६ तक) कर्म नियमानुसार प्रलय और पुनः सृष्टि उत्पत्ति ऐसे प्रवाह (वे. ६); परंतु उपरोक्त भाव वा मत उपनिषद् कर्ताओं का है वा नहीं, ऐसा निश्चय रूप में मैं नहीं कह सकता.

जैसा उपनिषदों में द्वैतवादि द्वैतभाव त्रिवाद निकालने हैं, वैसे ही पूर्वोक्त वेद प्रसंग में निकाला है, क्योंकि उपनिषद् उसमें से हैं; परंतु सर्वांग में सिद्ध होना मुश्किल है, किंतु अद्वैत ही सिद्ध होता है.

§ वर्तमान सायस, हेमल बगरे फिलोसोफर एक दृष्टि (ब्रह्म वा एक वस्तु) का यह दृश्य (ब्रह्म चेतनात्मक ब्रह्म-त्रिपुटीमात्र सृष्टि) रूपान्तर है ऐसा मानने हैं और सिद्ध करते हैं.

विरोधाभास.

उपर जो वेद और उपनिषदों के मंत्र लिखे हैं उनमें परस्पर में विरोध जान पड़ता है, जैसे कि—

१. ब्रह्म अक्रिय असीम (वे. ४।२८ उ. ३०।३८) और ईश्वर सक्रिय (उ. १।१२।८८ वे. ६). २. ब्रह्म अमूर्त (उ. ३।१।३८।८ वे. ३।१३) और मूर्त (उ. ६७). ३. ब्रह्म से इतर, ज्ञाता, द्रष्टा, श्रोता और मंता नहीं (उ. ३।२।३३) और जीव ज्ञाता द्रष्टा (उ. ४।२।१३). ४. परमात्मा निर्गुण, साक्षी, निष्कल, इच्छा रहित, असंग (छ. १.० उ. ३।१।४.०) और ईश्वर सगुण इच्छावाला (उ. १।१।३।६.०।८७।८८). ५. सृष्टि पूर्व ब्रह्म से इतर कुछ भी नहीं था (वे. २९।६.०।६।१) और सृष्टि पूर्व अन्यथा (वे. ४।६), क्योंकि असत् से कैसे उत्पत्ति हो सकती है ? नहीं (उ. १) याने अन्य था. ६. आत्मा (जीवात्मा) मुक्त है परंतु मुक्त हुवा मुक्त होता है (उ. ५।८।५९). ७. अद्वैत अर्थात् एक से इतर वस्तु नहीं यह सब ब्रह्म ही है (उ. ७।१ अ. से ८९ तक). और द्वैत है याने एक ही नहीं किंतु एक से इतर भी है (उ. २ से ८ तक). ८. जीव अणु (उ. १।४।१६) और जीव मध्यम (उ. ४।३ से ४।८ तक ६८). ९. मुक्ति से अनावृत्ति (उ. २।८।५७ वे. १३ से १६ तक) और मुक्ति से आवृत्ति (वे. १२ वे. २९) (ख. ३९ क १२). १०. मुक्ति में इंद्रिय बुद्धि नहीं (उ. ५।४) और हैं (उ. २।५।११). ११. मुक्ति में सत्संकल्प द्वारा भोग (उ. २।३ से २।७ तक) और मन बिना संकल्प नहीं होता अर्थात् प्रकृति का कार्य मन यदि मोक्षावस्था में है तो वह मुक्ति नहीं और जो मन बिना जीवात्मा ही संकल्प करे तो इच्छा संकल्प परिणाम वा अवस्था होने से जीव मध्यम-नाशमान ठहरता है. १२. (उ. ४।८।१४) ब्रह्मप्रकाश और जीव उसकी छाया. उपाधि से प्रकाश का अवर्शन छाया है और जीव ज्ञाता है (उ. ४।२।१३). १३. जीव अणु है और अनंत हो सकता है, (उ. १।३) और एक बहुरूप हो जाता है (वे. ३।४). १४. पहिले आत्मा से आकाश आदि पेदा हुवा (वे. ६।५). पहिले आत्मा से तेजादि पेदा हुये (उ. १). यदि उत्पत्ति में कल्प (प्रलय) का भेद मारने तो यथा पूर्व और पहिले आकाशादि कुछ भी नहीं था इन श्रुतियों का विरोध आता है. इसलिये कभी आकाश ओर कभी तैज से आरंभ मानना नहीं बन सकता.

इन विरोधों के निवारणार्थं यथा बुद्धि अनेकों ने प्रयत्न किये हैं. परंतु पक्ष दृष्टि, रहने से यथा योग्य अविरोध देखने में नहीं आया. गति करे तब सक्रिय, न करे

तब अक्रिय, अमुक्त गुण होने से मगुण. अमुक्त न होने से निर्गुण, उस जैसा अन्य नहीं. इसलिये अद्वैत, इत्यादि. यह विरोध निवारण प्रकार नहीं है, किंतु वह निवारण संगम में मिलना चाहिये. मेरी अल्पमति में ऐसा जान पड़ता है कि यदि ब्रह्म ही परिणाम के पाके जगत रूप हो गया इस बात को छोड़ दें और ब्रह्म नित्यनिर्भ्रान्त शुद्ध स्वरूप है ऐसा निश्चय कर के श्रीगोडपादाचार्य और श्रीशंकराचार्यजी की शैली (मायावाद वा चैतनवाद) का स्वीकार करें. उपाधिवाद—अवच्छेदवाद—ब्रह्माश्रित मायावाद को विचारें * तो वेद मंत्रों में वा उपनिषद् की श्रुतियों में † जो विरोध जान पड़ते हैं उन सबका निवारण हो सकता है. यहां वेद-प्रसंग वाला अविरोध यह विषय ध्यान में लीजिये. और वेद उपनिषद् की एकवाक्यता करने तथा उनका विरोध निवारण करने के लिये अन्यो की साक्षी न लेके उन्हीं के मंत्रों द्वारा प्रयास किया जाय तो इष्ट सिद्ध हो जायगा. उपरोक्त शोधक की तर्क निरर्थक हो जायेंगी.

शोधक जिज्ञासु † (अपवादक).

(१) उपरोक्त विरोधाभास ही प्रतिपक्षीपने का काम देता है.

(२) उपनिषद् की श्रुतियों की जुदी जुदी भावना और जुदा जुदा अर्थ (अभिन्ननिमित्तोपादान, जीवेश्वर प्रकृति भिन्न अनादि अनंत वा जगत् मायामात्र) मानें तो वक्ष्यमाण वेदांतदर्शनवाला प्रतिपक्षी सामने आ खड़ा होता है.

(३) जो ब्रह्म के सापेक्ष (जीव के पूर्व कर्म उपादानादि की अपेक्षावाला) मानें तो निरपेक्ष नहीं—स्वतंत्र नहीं, ऐसा आरोप आता है और जो निरपेक्ष मानें याने अपनी इच्छा से अभाव से सृष्टि की तो गर्जवाला ठेरता है और वक्ष्यमाण इसराइली मत का प्रतिपक्षी आड में आता है. इसलिये अभिन्ननिमित्तोपादान मान के स्वेच्छा से आप ही त्रिपुटीरूप (जीव जगत् रूप) हुआ ऐसा मानें तो यद्यपि वे उभय दोष नहीं आते; परंतु वक्ष्यमाण शुद्धाद्वैतवाला प्रतिपक्षी प्रतिबंध हो पड़ता है; इसलिये ब्रह्म के कैवल्य अपरिणामी शुद्ध मान के सब नामरूप माया के परिणाम मानें तो यद्यपि उक्त तीनों दोष नहीं आते; परंतु वक्ष्यमाण शंकर मत का प्रतिपक्षी अपना धोका लेके खड़ा होता है. इसलिये शोधक परीक्षक को विचारणीय है.

* ब्रह्म सिद्धांत का उत्तर अनुशासन श्लो ११ उपाय है.

† वा वेदांत दर्शन और गीता में.

† अपवाद-समीक्षा जो कि विरोधो पक्षकार ने की है सो शोधक दरसाता है; ऐसा भाव आने सर्वत्र मान लेना.

(७) पहिले ब्रह्म ही था और कुछ नहीं था उसने अनेक प्रजा सरजने की इच्छा की और अपनी शक्ति से आकाशादि रचे और आपही प्रविष्ट हुवा, ऐसा भाव मानें तो पूर्व के कर्म के बिना सृष्टि रची है, ऐसा परिणाम आता है. जो यूँ हो तो जीव उससे भिन्न वस्तु वा अभिन्न ? इन उभय पक्ष में यह सवाल होता है कि प्रलय कब करेगा ? जो सब जीवों के मोक्ष होने पहिले प्रलय करेगा तो बंध बिना प्रयत्न मोक्ष (ब्रह्म स्वरूप) हो गये; यहां शास्त्रों की निष्फलता होती है. और यदि बंधों के कर्मानुसार पुनः सृष्टि करेगा तो पूर्व कुछ भी नहीं था, इस मंतव्य का बाध होगा; तथा पहिले जीवों को पहिला जो जन्म बोह अन्याय ठेरेगा. इस पक्ष मे जीव उपाधि (अविद्या भाया अंतःकरण) विशिष्ट चेतन मानो किंवा चेतन विशिष्ट उपाधि को जीव मानो किंवा अन्य मानो, सर्व प्रसंग में उक्त शंका खड़ी रहती है; कोई व्यवस्था नहीं होती; बंध मोक्ष-मोक्ष के साधन का अभाव परिणाम आता है. और यदि सब उत्पन्न जीव जब मोक्ष हो जायेंगे तब प्रलय करेगा ऐसा मानें तो पुनः सृष्टि करना व्यर्थ होगा इच्छा निष्प्रयोजन होना असंभव है यथा पूर्व यह श्रुति असत् ठेरेगी; इसलिये विचारणीय है.

(६) कल्पित अर्थात् क्या और क्यों कल्पित इसका विचार और परिणाम आगे गोडपादाचार्य के प्रसंग में अंचागे. वा त. द. पेज १००१ देखो.

यथापूर्व.

(१) जो अनादि जीवों के कर्मानुसार यथापूर्व सृष्टि रची; जो ऐसा मानें तो उससे पूर्व कुछ भी नहीं था इस वाक्य का विरोध आवेगा. इसलिये इस सृष्टि से पूर्व जीव उपादान अव्यक्त (लय) रूप थे, ऐसा मान सकेंगे. जब यूँ हो तो द्वैतापत्ति होगी, अर्थात् यथापूर्व यथाकर्म रचता आया है और रचेगा.

३. मनुश्री का मंतव्य.

मनुस्मृति कोई दर्शन ग्रंथ नहीं है. किंतु आर्य धर्म का पहिला मूल धर्म शास्त्र है और आर्य प्रजा में प्रमाण माना जाता है कहते हैं कि सत् युग के समय से चला आता है. मनु का वाक्य औपधि का औपधि है, ऐसे साम ब्राह्मण में वाक्य है. इससे मनु और ब्राह्मण ग्रंथ का समीपकाल जाना जाता है; विचारों के परिवर्तन और उनकी

शैली-रचना का भान हो, इसलिये सञ्क्षेप में उसका मत लिखते हैं. यह मत उसके आरम्भ में ही लिखा है. (१ मे ४१ श्लोक तक देखो): —

१. पहिले तमाम जगत् तम में था. उसका ज्ञान न था न युक्ति से जाना जाता था किन्तु सुपुसितवत् था. २ पीछे स्वयम्भु भगवान (परमात्मा) ने महाभूत और मनोमयी (अमैथुनी) सृष्टि उत्पन्न की—प्रादुर्भाव हुआ. ३ जो इन्द्रिय से पर, सूक्ष्म, अव्यक्त, अनादि और सब सृष्टि का जीवन वेसे जीव + आपसे आप मनोमय (साकल्पिक) शरीर में प्रवेश करते हुये. ४. उसके प्रथम यह इच्छा हुई कि मैं अपने में से एक प्रकार की सृष्टि रचू तो उसने पहिले अप (रज) पेदा किया फेर उस में बीज डाला. ५. वोह बीज कुदन सूर्य जैसा गोला बन गया. उस में से ब्रह्मा जी पेदा हुये. ६ परमात्मा ने सब से पहिले ब्रह्मा को पेदा किया. ७. वेद ज्ञाता ब्रह्मा ने उम अडे में रहके परमात्मा का ध्यान करके उस अडे को दो विभाग में विभक्त किया. ८ सतो गुण, तमोगुण 'भूमि', आकाश, दिशा बनाये. ९. फेर ब्रह्मा ने मन को पेदा किया. मन से पहिले शक्ति और अहंकार बनाया. १० अहंकार से पहिले बुद्धि (महत्तत्त्व) ज्ञानेन्द्रिय १ कर्मेन्द्रिय ५ और शब्दादि तन्मात्रा बनाये. ११ उन बडे शक्ति वाले के सूक्ष्म अवयव को अपने विकार में मिला के तमाम सृष्टि बनाई. परमात्मा के सवध से यह सब पेदा हुवा है १२. फेर परमात्मा ने सब जीवों के नाम (विभाग) और कर्म जुदा जुदा पूर्व समान (जेसे पूर्व में थे वेसे) वेद द्वारा लोक में प्रसिद्ध किये. १३. वेद के पीछे वेद ज्ञाता वेद ऋषि और उनके सूक्ष्म भाग शरीर (सू सू शरीर) जोर यज्ञ बनाया. १४. परमात्मा ने सृष्टि के आरम्भ में जिस प्राणी को (उसके पूर्व कर्मानुसार) जिस कर्म में लगाया वोह (उसकी सतान-पशु पक्षी आदि) वेसे ही कर्म करता है अर्थात् मनुष्य के सिवाय सब भोग्य योनी है. १५. फेर मनुष्य जाती को पुरुष स्त्री ऐसे दो भाग में विभक्त किया (दो जाती हुई). १६. और ऋषियो जिस वैराट ने ध्यान कर के जिसको बनाया वोह (मनु) में हू. ओर दूसरे मेरे मे पेदा हुये हैं १७. १८ मैंने ग्रीच, भृगु आदि १० ऋषि बनाये (सतान हुई) १९. उन्हो ने मनु, देव, स्वर्गादि और बडे बडे ऋषि बनाये (सतान हुई) २०. सब प्राणी यथा कर्म हुये है. आगे भृगु ऋषि तुमको कहेंगे फेर प्रलय, फेर सृष्टि ऐसे प्रवाह है. वेदोक्त सत्कर्म, परमेश्वर की भक्ति और उसके ज्ञान से मोक्ष होती है, मोक्ष से अनावृत्ति है.

वर्तमान काल में पंडित श्री तुलसीरामजी ने प्राचीन मनुस्मृतियों एकत्र करके यह साबित किया है कि प्रचलित मनुस्मृति में बहुत श्लेषक भाग है, जो एक प्रति में है तो दूसरी में नहीं है, पूर्वा पर विरोधी है यह स्पष्ट प्रसिद्ध है।

इसका मूल मानव धर्म शास्त्र है। सुनते हैं कि सीतापुर के टाणुओं से पूर्व की तरफ एक बाबा टाणु हैं वहां आर्य राज्य है, वहां इसका प्रचार है। यह मनुस्मृति भृगु संहिता है। भृगु और ऋषियों का संवाद है, यह बात इसी के श्रोता से प्रसिद्ध है।

शरीर में अंतरात्मा है, जिस कर के सुख दुःख जनते हैं उन दोनों (अतःकरण क्षेत्रज्ञ) में बड़ा क्षेत्रज्ञ है वोह परमात्मा में व्याप्य है १२।१३।१४. वेदाम्यास, तप, ज्ञान, सत्य, अहिंसा और गुरु सेवा यह कल्याणकारी कर्म हैं। १३।८३. आत्मज्ञान रूप कर्म अति उत्तम—मय विद्या में उत्तम, उसमें मोक्ष हो जाता है ८५. सच मूने में आत्मा और आत्मा में मय मृत ऐसे समान जाननेवाला मोक्ष को पाता है। ०१. प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द यह तीन प्रमाण धर्मशुद्धि के सामने हैं। १०१. ऋषियों के ऋद्धि दुये धर्म उपदेश को वेदशास्त्र में अविवेकी ऐसे तर्क में जो सिद्ध करता है उसका धर्म जानो। १०१. मनेका नियता, जन्म में भी सुख, प्रज्ञाश्रमान, स्वयंसेव बुद्धिगम्य को परमपुरुष जानो। १२२. कोई उम परमात्मा को अग्नि, कोई मनु, कोई प्रजापति, कोई प्राण, कोई नक्षर कहता है। १२३. यह आत्मा तमाम प्राणियों को पंचमहाभूतों में व्याप्त करा के हमेशा उन्नति प्राप्ति और क्षय करता हुआ चक्र के समान गति करता है। १२४.

शोधक—मनुओं का मत विवाद जेमा है, इंद्री इर्द्धी अभिलनिमित्तोपादान ही छाया भाती है। वक्ष्यमाण वेदान दर्शनवन और पूर्वाक्त अभिलनिमित्तोपादानवन तथा वक्ष्यमाण त्रिवादवन इसका अचरार है।

विभूषक—दुर्लोक वक्ष्यमाण या त्रिवादवन इस संतत्य में भूतल है, जेमा जान जेमा चाहिये।

(४-५) “न्याय दर्शन, वैवेचिकदर्शन.”

वक्ष्यमाण यह उच्च दर्शन अग्नि उद्देश (मोक्ष प्राप्ति) में समान है; परंतु न्याय दर्शन का मुख्य उद्देश और है (भाग्य प्राप्ति)। इन दोनों में से पहिले दोनमा बना है, इसका पता वक्ष्यमाण मुद्रित है। अनुमान में जेमा कह सकते हैं कि इन उच्च का समान पदम पदम हो और न्याय दर्शन बना हो, वैवेचिक न्याय में अन्य

अनेक मतों की (कल्पना की) चर्चा है; परतु विशेष पदार्थ की चर्चा नहीं है. सामान्य (जाति) पदार्थ को उद्देश में नहीं लिया है, और ४ प्रमाण लिये हैं; जो कणाददर्शन में पाँछे बनता तो कणाद जैसी शैली वा उसमें अन्य उत्तम शैली नरूर होती, ओर विशेष पदार्थ का भी बयान होता.

हा, यदि वे. दर्शन पर इसी गौतम गुनि का भाष्य हो तो न्याय पाँछे बना हो ऐसा मानने को अवसर मिल जाय. (कोई कणाददर्शन पर गौतमश्री का भाष्य होना मानता है).

ज्ञान में संबंध की अपेक्षा है, इस बात को उभय ने भली भाँति प्रतिपादन किया है. कणाद दर्शन का सामान्य (जाति) पर विशेष चल है. अनुमान खंड (व्याप्ति गृह) और हेत्वाभास यह दोनों विषय उभयदर्शन से ग्रहण करने योग्य है. तर्क ओर निर्णय शक्ति के वृद्धि करनेवाले ओर बुद्धि को सूक्ष्म तथा सूक्ष्मदर्शी बनानेवाले दोनों दर्शन हैं उसमें भी न्यायदर्शन सशयादि १४ का विस्तार करने वाला होने से पदार्थ निर्णय करने में ज्यादा उपयोगी है और वैशेषिक पदार्थों के विभाग जानने में विशेष उपयोगी है.

न्यायप्रकाश (प्रसिद्ध है) ग्रंथ में उभय का समावेश किया है उसमें जान पड़ता है कि इव दोनों में साधारण मतभेद भी है, जैसा कि उभय के सार पाचने से आगे जान सकेगें.

लोक समुदाय में संप्रदायरूप से इनकी विशेष प्रवृत्ति नहीं हुई और न अब है; किंतु इनको मानने वाले जब तब छूटक छूटक गिनती के ही पुरुष हुये हैं. इसके दो कारण जान पड़ते हैं. १. उभय स्वतंत्र है. शब्द प्रमाण को विशेषतः दरमियान में नहीं लेते किंतु अनुमान पर विशेष आधार रखते हैं, परतु अनुमान मात्र से शांति नहीं होती. (उ.) प्रतिपक्षी की तरफ से बहुत आश्रय हुये हैं, यहां तक कि वर्तमान में जो ग्रंथ छपते हैं उनमें भी वे. को † उलूक दर्शन और न्याय को ‡ अक्षपाद दर्शन नाम दे के छापते हैं. तथापि शास्त्रार्थ रूप युद्ध प्रसंग में और विषय निर्णय प्रसंग में इनके निंदक भी इन उभय कि पद्धति की सहायता लेते हैं अर्थात् अनुमान खंड, हेत्वाभास, जाति, निग्रह स्थान—इत्यादि विषयो

† घू. घू. (अधेरी रात में देखने वाला).

‡ अपा. (पग में भी जिसको आँखें थाने चोगे तरफ से देखने वाला)

को दरमियान में ले के अपना इष्ट साधते हैं, यह इन उभय की प्रशंसनीय अलुप्त और उपयोगी महिमा है।

अन्य दर्शनों से इनके विषय का विशेष वर्णन लेने में हमारा उद्देश भी वही है; इसलिये परीक्षक महाशय क्षमा करेंगे।

४. न्यायदर्शन.

इस दर्शन के प्रवर्तक श्रोगौतम मुनि हैं; इसलिये इसका नाम गौतमदर्शन है। इसमें जितनीक चाहिये उतनी सामग्री सहित न्याय (पंचावयवात्मक अनुमान) का निरूपण है; इसलिये इसको न्यायदर्शन कहते हैं। किस प्रकार से हम किसी विषय में यथार्थ ज्ञान पर पहुँच सकते हैं और अपने वा दूसरे के अयथार्थ ज्ञान की धुष्टि (सीमा) जान सकते हैं। इस विद्या का सिखाना इस दर्शन का मुख्य उद्देश्य है। इसलिये इस विद्या को आन्वीक्षिकी विद्या (अनुमान प्रधान शास्त्र) कहते हैं। इसके साथ ही मोक्षोपयोगी तत्त्वज्ञान का भी इसमें उल्लेख है। कणाद मुनि की तरह तत्त्व-पदार्थ मान के आगे नहीं चलते किंतु जिन पदार्थों से उनका उपरोक्त (निर्णय शिक्षण) उद्देश्य सिद्ध हो। उनके अर्थात् प्रमाणादि १६ पदार्थ का उद्देश्य, पीछे उनके लक्षण, पीछे उनकी परीक्षा लिखी है। जो कणाद मुनि जैसा उद्देश्य होता तो आगे जा के जाति (सामान्य प्रमेय) ईश्वरादि का स्वीकार किया है वोह उद्देश्य में लेते, इसलिये दर्शन पद्धति के अनुकूल ही है।

इस दर्शन पर चात्सायन भाष्य है। और टीका वृत्तिकार अनेक हुये हैं। इस दर्शन के ५ अध्याय हैं। प्रति अध्याय दो दो आह्निक हैं।

गौतम मुनि प्रेता के अंत में (महाराजा रामचंद्रजी के समय) हुये हैं, और इन सुशील स्वतंत्र मुनि पर अमुक ब्राह्मण मंडल की अकृपा हुई थी, ऐसा कथाओं में सुनते हैं। राजा रामचंद्रजी गौतम का सवाद भी हुवा है। गौतम मुनि का पुत्र सदानंद राजा ननक का वजीर था।

गौतम मुनि का मतान्य.

१. ईश्वर जीवों के कर्मानुसार जगत की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय का निमित्तकारण है. (४।१।१९). *

* न्यायदर्शन के ५ अध्याय प्रति अध्याय दो दो आह्निक हैं पहला अंक अध्याय का दूसरा आह्निक २, तीसरा मूलांक है; ऐसा जानना चाहिये.

२. जीव विभु, नाना, इच्छादि गुणवाला, शरीर से भिन्न, पुनर्जन्म पाने वाला, ज्ञानादि गुण निसके उत्पन्न नाश होते हैं. (क) इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख, ज्ञान (बुद्धि) यह ६ आत्माके लिंग हैं (१।१।१०) बुद्धि, उपलब्धि और ज्ञान यह एक अर्थ के वाची हैं (१।१।१५). (ख) रागादि (ज्ञान इच्छा स्मृति) आत्मा के गुण हैं (१।२।३ से २० तक. १।२।४।१४२. ३।१।१४. ३।२।३५. ४।१।२). (ग) ज्ञानादि गुण उत्पत्ति नाश वाले हैं (१।२।२५, ४४). † (घ) आत्मा संघात (तन मन इंद्रिय) से भिन्न है (१।१।१९). (ङ) आत्मा का पुनर्जन्म है, आत्मा नित्य है, (३।१।१९. ३।२।६१). (च) जीवात्मा विभु है (३।२।२६, २७) की अर्थापत्ति से. क्योंकि वादि के विभु कथन का परिहार नहीं है. जीवात्मा शरीरव्यापी है. (३।२।२१). इसकी अर्थापत्ति से जीव विभु है, नहीं तो मध्यम नाशवान ठेरेगा. (छ) मन के सयोग से ज्ञानादि उत्पन्न होते हैं (२।१।२३). (ज) जीवके बंधका प्रवाह है (१।१।२ ३।२।६३. ४।१।४५, ५५). (झ, जीव व्यवस्था से नाना हैं (भाष्य).

३. पंचभूत, काल और मन यह (ईश्वर जीव के समान) नित्य है. (क) पंचभूत नित्य हैं (१।१।०।११. ४।१।३२ की अर्थापत्ति से. और ४।१।११ से). (ख) आकाश विभु और नित्य है. सर्व का सयोगी होने से (२।३।१. ४।२।२१). (ग) काल नित्य है (३।२।५९ की अर्थापत्ति से). (घ) मन अणु है (३।२।६२) इसलिये अर्थापत्ति से नित्य ठेरेता है.

४. जीव की मोक्ष होती है (१।१।२. ४।१।६१, ६३, ६४) प्रमाणादि १६ पदार्थों के तत्त्वज्ञान से मोक्ष होती है. (सत्संग, उससे तत्त्वज्ञान, उससे मिथ्या ज्ञान की प्रवृत्ति, उससे दोषभाव, इससे प्रवृत्ति का अभाव, इससे जन्म का अभाव, इससे दुःख (जन्म) का अभाव हो जाता है (१।१।२।४।२, १, ३६, ४७).

५. दुःख की आत्यंतिक निवृत्ति का नाम मोक्ष है (१।१।९।२२) मोक्ष में तन मन इंद्रिय नहीं होते (४।२।४५).

६. मोक्ष से अनाद्युत्ति है अर्थात् पुनः जन्म नहीं होता. (३।१।२५).

७. जीवन मुक्त की प्रवृत्ति बंध का हेतु नहीं होती. (४।१।६५).

† आत्मा का छान गुण नित्य है, जो ऐसा न माने तो आत्मा जड़ ठेरेगा. (वात्सायन मुनि भाष्यकार).

८. आप्त वाक्य होने से मंत्रायुर्वेद के समान वेद प्रमाण है. (२।१।१९). +
 ९. प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द यह ४ प्रमाण हैं.

विशेष वर्णन.

प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टांत, सिद्धांत, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान इन ११ के तत्त्वज्ञान से मोक्ष की प्राप्ति होती है (१।१।१) इन मेंसे प्रमेय के तत्त्वज्ञान से मोक्ष होती है और प्रमाणादि पदार्थ उस तत्त्वज्ञान के साधन हैं. यह ११ पदार्थ मूलतत्त्व हैं ऐसा नहीं है. किंतु हेय (३दुःख), हेयका हेतु (मिथ्या ज्ञान), हान (दुःख निवृत्ति), हानोपाय (तत्त्वज्ञान), इनका ज्ञान प्रमाणादि के ज्ञान से हो जाता है; इसलिये अन्य पदार्थ (समावाय, सामान्य, विशेष आदि) न लेके प्रमाणादि का बयान है. ईश्वर अप्रमेय होने से इनके अंदर नहीं गिना जा सकता.

दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष और मिथ्या ज्ञान इनमेंसे उत्तर उत्तर का नाश पूर्व पूर्व के निवृत्त होने से अपवर्ग (मोक्ष) की प्राप्ति होती है. (१।१।२). मिथ्या ज्ञान (अनात्म मे आत्म बुद्धि, उलटा वा झूठा ज्ञान) से दोष (राग द्वेष-मोह), दोष से पुण्य पाप (धर्माधर्म), इस प्रवृत्ति से जन्म (आत्मा का तन मन के साथ संबंध होना) और जन्म से दुःख होता है (स्वर्गादि प्राप्ति का नाश भी दुःख ही है); ऐसा अनादि से प्रवाह हैं. जब तत्त्व (आत्म) ज्ञान हो तब उससे मिथ्या ज्ञान का नाश होता है; उससे रागादि का, उससे प्रवृत्ति (धर्माधर्म संस्कार) का, उससे जन्म का नाश होता है. जन्माभाव से दुःख का नाश होता है. दुःख का अत्यंत नाश ही मोक्ष है.

प्रमाण=प्रमाता, जिस साधन से विषय को उपलब्ध करे याने यथार्थ ज्ञान होने का साधन. प्रमेय=जो वस्तु जानी गई-ज्ञेय. प्रमाता=विषय को जानने वाला वा त्याग ग्रहण की इच्छा से प्रवृत्त होने वाला. प्रमिति=यथार्थ ज्ञान (प्रमा)

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द यह ४ प्रकार के प्रमाण है (१।१।३). किसी के शब्द के बिना, भ्रमभिन्न अर्थात् न बदले ऐसा अवाचित, सशय रहित और इंद्रिय तथा अर्थ के संबंध से जो ज्ञान उत्पन्न हो उससे प्रत्यक्ष कहते हैं (१।१।४). ५ ज्ञानेन्द्रियजन्य और मन द्वारा जन्य होने से १ प्रकार का प्रत्यक्ष है. आन्तर

+ ईश्वर जीव, उपादान, बध, मोक्ष, मोक्ष के साधन, छष्टि पूर्वोत्तर प्रवाद इन विषयों में वैशेषिक और न्याय इन उभय दर्शनकर्ता का समान मत है.

काष्टाकृति? वैशेषिक में इसे स्वतंत्र संशय नहीं माना है, संशय में अनुमान नियम से होता है. प्रमाण संशय (यह ज्ञान यथार्थ है वा नहीं), प्रमेय संशय (यह, जरूर है वा नहीं), द्विकोटी (यह स्थाणु है वा क्या), अनेक कोटी (यह स्थाणु वा पुरुष वा चोर वा भूत?) इत्यादि संशय के प्रकार हैं.

प्रयोजन—जिस अर्थ को लक्ष्य में रख के पुरुष की प्रवृत्ति होती है, उसके प्रयोजन कहते हैं. (१।१।२४). दुःख रहित सुख की प्राप्ति मुख्य प्रयोजन है और उसके जो साधन हैं वे गौण प्रयोजन हैं.

दृष्टांत—जिस अर्थ में साधारण लोगों की और परीक्षकों की बुद्धि की समता (समानपना) होती है वोह दृष्टांत है (१।१।२५). जो कार्य, जन्य है वोह अनित्य होता है, इसमें सबकी समान बुद्धि है सूत्र में वादिप्रतिवादि वा सर्वथा मुख्य—जड़ बुद्धि का पद नहीं है. दृष्टांत के विरोध से परपक्षखंडन और दृष्टांत के समाधान से ही अपना पक्ष स्थापन होता है * दृष्टांतको न्यायमत में उदाहरण रूप से मानते हैं.

सिद्धांत—प्रमाण सिद्ध अर्थ के अवाधित निश्चय को सिद्धांत कहते हैं. सो ४ प्रकार का होता है. (१।१।२६).

१. सर्वतंत्र=जो सब शास्त्रों का हो. यथा नेत्रादि इंद्रिय शब्दादि उनके विषय. अग्नि स्पर्श से जलना इत्यादि. २. प्रतितंत्र=जो स्वमान्य शास्त्र का हो. यथा ईश्वर नहीं यह चार्वाक का. ईश्वर है यह वैशेषिकादि का. ३. अधिकरण=जिसकी सिद्धि से दूसरे विषय की सिद्धि होती हो. यथा घट चक्षु से देखता और त्वचा से छू रहा हूँ इन दोनों ज्ञान का अधिकरण दोनों इंद्रियों से भिन्न है. यहां आत्मा सिद्धि में इंद्रियों की अनेकता अधिकरण सिद्धांत है किंवा जिस अर्थ की सिद्धि बिना अन्य असुक्त अर्थ किसी प्रमाण से सिद्ध न हो उसको अधिकरण सिद्धांत कहते हैं यथा—दृश्य पदार्थ की स्थिरता बिना (क्षणकत्व खंडन बिना) उक्त पदार्थों की स्थूलता किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं हो सकती यहां स्थिरत्व अधिकरण सिद्धांत है. ४. अभ्युपगम सिद्धांत=अपरीक्षित पदार्थ को मान के उसकी विशेष परीक्षा का नाम है. जैसे न्याय के सूत्रों में मन को इंद्रिय नहीं कहा है और परीक्षा से इंद्रिय मानना अभ्युपगम है. किंवा वादि के मंतव्यानुसार शब्द द्रव्य हो,

* दृष्टांत देने मात्र से साध्य की सिद्धि नहीं होती, यथा ईश्वर व्यापक है आकाशवत्, इतना दृष्टांत मिलने से व्यापकत्व सिद्ध न हुआ. और जो उदाहरण है तो साध्य ठेर सकेगी.

परंतु उत्पत्ति नाश वाला होने से नित्य नहीं हो सकता. यहां शब्द को द्रव्य मानना अभ्युपगम सिद्धांत है.

अवयव—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, निगमन, यह पांच अवयव कहते हैं (१।१।३२) अनुमान दो प्रकार का है. १. स्वार्थानुमान—धूम अग्नि के व्याप्ति ज्ञान वाले को धूम दर्शन से अग्नि का अनुमान हो जाना २. पदार्थानुमान—जब दूसरे को निश्चय कराना हो तब मुख से वाक्य कहने पड़ते हैं वे १ अवयव कहते हैं (१) प्रतिज्ञा—(दावा) साध्य बोधक वाक्य. यथा—इस पर्वत में अग्नि है १. (२) हेतु—अपनी प्रतिज्ञा की सिद्धि का साधक वाक्य (याने उदाहरण के साधर्म्य वा वैधर्म्य द्वारा साध्य का प्रतिपादक वाक्य) यथा—यहां धूम है इस वास्ते २. (३) उदाहरण—साध्य को सिद्धि वास्ते मिसाल (दृष्टांत) बोधक वाक्य (याने पक्ष के साधर्म्य वा वैधर्म्य द्वारा पक्षवृत्ति धर्म के बोधक दृष्टांत वाक्य को उदाहरण वाक्य कहते हैं) यथा—जहां जहां धूम वहां वहां अग्नि होती है जैसे कि रसोईघृह में ३. (४) उपनय—उदाहरण के आधीन साध्य का उपसंहार बोधक वाक्य. यथा—वेसा (रसोई घर जैसा) यह (पर्वत) धूम वाला है ४. (५) निगमन—हेतु का कथन पाये जाने से प्रतिज्ञा का पुनः कथन. यथा—इसलिये इसमें अग्नि है. ५. इस वाक्य को उपसंहार भी कहते हैं. हेतु तीन प्रकार के होते हैं १. साधर्म्य हेतु को केवलान्वयी. २. वैधर्म्य हेतु को केवलव्यतिरेकी. ३. साधर्म्य वैधर्म्य वाले को अन्वयव्यतिरेकी कहते हैं. (वैशेषिक में विशेषरूप कहेंगे). प्रतिज्ञा वाक्य में शब्द प्रमाण है. हेतु वाक्य में अनुमान, उदाहरण में प्रत्यक्ष और उपनय में साधर्म्य वैधर्म्य द्वारा उपमान प्रमाण है.

तर्क—(युक्ति) नित्यका यथार्थ ज्ञान न हो उसके यथार्थ जानने के लिये कारण (व्यापक) के आरोप द्वारा जो कार्य (व्याप्य) का आरोपन करना सो तर्क कहाता है. यथा परवत में अग्नि न होती तो धूम भी न होता. किंवा, मेरे मुख में निद्रा नहीं इस समान यह दृश्य धूम भी नहीं है. पक्ष और व्याप्ति में ज्यादा तर्क होते हैं. तर्क ८ प्रकार के हैं. १. आत्माप्रय—(अपनी सिद्धि में अपनी अपेक्षा). २. अन्योऽन्याप्रय—(दो की सिद्धि में परस्पर की अपेक्षा). ३. चक्रिका—पहिले को दूसरे की दूसरे को तीसरे की और तीसरे को पहिले की अपेक्षा. ४. अनवस्था—प्रथम प्रथम को उत्तर उत्तर की अपेक्षा. ५. व्याघात—कहे हुये से विरुद्ध कथन. ६. प्रतिबंदी—प्रश्नोत्तर की समानता का नाम है. जहां उभय को चुप होना पड़े.

फल, दुःख और अपवर्ग यह १२ प्रमेय हैं. (१।१।९) *

१. आत्मा=इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख, ज्ञान यह ६ आत्मा के लिंग हैं. इच्छादि का जो अधिकरण सो आत्मा. इस शरीर में शरीर से भिन्न जो भोक्ता सो आत्मा. इच्छादि लक्षण हैं; नहीं के सिद्ध करने के हेतु; क्योंकि इच्छादि असाधारण धर्म हैं. धूमवत् अग्नि ज्ञान के हेतु नहीं हैं यहां सामान्यतोद्घाटनमान हैं; क्योंकि आत्मा की सिद्धि अनुमान से की है. दुःख सुख के साक्षात्कार का नाम भोग है. भोक्ता आत्मा है. (वात्सायन).

२. शरीर—जो चेष्टा, इंद्रिय और अर्थ का आश्रय है सो शरीर है. (१।१।११); जिसमें हो के जिस द्वारा आत्मा भोक्ता है वोह शरीर है.

३. घ्राणादि पांच ज्ञान इंद्रिय भूतों से होती हैं (१।१।१२). जिनके संबंध से आत्मा को ज्ञान हो वा जिन द्वारा भोग होवे—श्रोत्र, त्वचा, चक्षु, रसना, घ्राण यह पांच ज्ञानेंद्रिय हैं. पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश यह पांच भूत हैं. (१।१।१३).

४. गंध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द यह पृथ्वी आदि भूतों के गुण हैं और घ्राणादि इंद्रियों के विषय हैं. इनके अर्थ कहते हैं. यह भोग्य हैं. *

५. बुद्धि, उपलब्धि और ज्ञान यह एक अर्थवाची हैं (१।१।१५). यह घट वगैरे व्यवहारों की हेतु बुद्धि अर्थात् ज्ञान है. परंतु विषयों का अनुभव करना (भोगना) बुद्धि है. बुद्धिवृत्ति का पदार्थाकार होना धर्म है इसी को ज्ञान कहते हैं यह बात ठीक नहीं है. (वात्सायन). अपरिणामी चेतनात्मा के संबंध से बुद्धि में आत्मा का प्रतिबिंब + पडता है इसलिये बुद्धि चेतनरूप होती है, ऐसी बुद्धि का अर्थाकार परिणाम ज्ञान कहा जाता है (वाचस्पति). बुद्धि के भेद (स्मृति, अनुभूति—विद्या, अविद्या—संशय, विपर्यय इत्यादि वक्ष्यमाण वैशेषिक दर्शनवत् समझ लेना चाहिये).

६. मन—विषयों के साथ इंद्रियों का संबंध होने पर भी अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति न होना मन की सिद्धि में लिंग है. (१।१।१६). आत्मा में एक समय में एक ज्ञान होने का और सुख दुःख के साक्षात्कार होने का साधन मन है. इंद्रियों

* सामान्यादि, प्रमेय संख्या चयोगादि विषय अन्य भी हैं परंतु दर्शनकार को स्तने हो अभिष्ट है, इसलिये अन्य का वर्णन न किया.

†. व. ६ अ. २।१६५।१४८ से यह बात बाधित है

का सहायक है. मन नित्य है — क्योंकि मृतो से उत्पत्ति नहीं कही है और (१।२।१२) में अणु कहा है. (विश्वनाथ).

७. मन बाणी और शरीर से होने वाले व्यापार (कर्म) का नाम प्रवृत्ति है. वे पुण्यात्मक और पापात्मक रूपवाली है.

८. जिससे प्रवृत्ति हो उसका नाम दोष है. वे राग द्वेष और मोह हैं (१।१।१८). राग = अनुकूल पदार्थों में इष्ट बुद्धि. द्वेष = प्रतिकूल में अनिष्ट बुद्धि. मोह = वस्तु का अविवेक रूप मिथ्या निश्चय.

९. प्रत्यभाव = बार बार जन्म (शरीर संबंध असंबंध) प्रत्यभाव है. (१।१।१९). जीव को उक्त कारण से अनादि से ऐसा है.

१०. प्रवृत्ति और दोष से जन्य अर्थ अर्थात् दुःख सुख फल है. (१।१।२०). दुःख सुख के ज्ञान का नाम फल है. (वात्सायन) अर्थात् सुख दुःख का अनुभव करना फल है.

११. बाधना लक्षण दुःख (पीडा होना) है (१।१।२१). विषय सुख साधन में भी दुःख है. और विषय सुख का फल जो जन्म होना सो भी दुःख है.

१२. अपवर्ग दुःखकी अत्यंत निवृत्ति (फेर कमी न हो) का नाम मोक्ष है. प्रमेयका वर्णन हुआ आगे प्रसंग प्राप्त सशय आदिको संक्षेप में कहते हैं.

संशय—समान धर्म और अनेक धर्मकी उत्पत्ति, विप्रतिपत्ति और उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्था से विशेष धर्म के प्रत्यक्ष न होने पर एक वस्तु में होनेवाले विरोधी ज्ञान का नाम संशय है (१।१।२३) एक धर्मी में अनेक वा विरुद्ध धर्मों का ज्ञान, सशय कहा जाता है १. सो सामान्य धर्म प्रत्यक्ष होने और विशेष धर्म प्रत्यक्ष न होने से होता है यथा—दूरस्थ खंभ में यह स्थाणु वा पुरुष? २. सनातीय विनातीय धर्म का नाम अनेक है. शब्द नित्य है वा अनित्य. शब्द द्रव्य है, गुण है वा कर्म है? यह सशय होता है; क्योंकि वीणा और वास की ग्रंथी के फटने पर शब्द उत्पन्न होने से शब्द, द्रव्य और कर्म के समान जान पड़ता है ३ एक कहता है आत्मा है; दूसरा नहीं है, ऐसा कहता है ऐसे दो काटी प्रतिपादक (विप्रतिपत्ति) होने से आत्मा है वा नहीं ऐसा सशय होता है ४ उपलब्धि (प्रतीति) अनुपलब्धि (अप्रतीति) भी सशय का कारण हो जाता है. यथा मृगजल वा सत्यजल, वनधूम वा ध्वंश (धूँ), लकड़ी का फाला सर्प देख के सर्प वा

७. छापर कल्पना—कार्य की साधक समर्थ एक वस्तु की कल्पना. ८. गौरव कल्पना—एक से कार्य सिद्ध होने पर भी तिसके वास्ते नाना मानना गौरव कल्पना. +

निर्णय—सशय होने पर पक्ष और प्रतिपक्ष के द्वारा विचार करके पदार्थ का निश्चय होता है उसे निर्णय कहते हैं (१।१।४१). निर्णय के लिये सशय की अपेक्षा ही है, ऐसा नियम नहीं है. विशेषतः प्रत्यक्ष और शब्द से जो निर्णय किया जाय उसमें. परन्तु अनुमान द्वारा पदार्थ निश्चय में सशय की आवश्यकता होती है. बाद अपने अपने निश्चय में होता है. सशय में तो उपदेश होता है. और प्रमाण तथा तर्क से निश्चय किया जाता है. सशय निवृत्तिवाद का फल है.

बाद—(वात चीत. सभाषण) तीन प्रकार की कथा होती है उसमें से छल जाति निग्रह रहित हार जीत को अपेक्षा बिना जिसमें निज्जासु के लिये तत्त्वों के निर्णय का अभिप्राय उस कथा को बाद कहते हैं. इस कथा में प्रमाण और तर्क से ही काम लिया जाता है.

जल्प—प्रमाण और तर्क साधन होने पर भी छल, जाति और निग्रहस्थान से अपने पक्ष की सिद्धि और परपक्ष का खंडन किया जाय उसप्रश्नोत्तररूप वाक्य समुदाय को जल्प कहते हैं. (१।२।४). यह विवाद निर्णय करने के लिये नहीं होता किंतु हार जीत की दृष्टि से होता है

वितंडा—अपने पक्ष के स्थापन के बिना परपक्ष का हरेक प्रकार से खंडन करना उसको वितंडावाद कहते हैं. प्रमाण, तर्क छल, जाति से अर्थात् सब प्रकार परपक्ष का खंडन करना ऐसी कथा प्रायः ईर्ष्या से होती है. उसके साथ प्रवृत्त न होना चाहिये वा तो कोई पुक्ति से उसका पक्ष स्थापन कर लेना चाहिये.

विवाद वाली कथा राजा और मध्यस्थों द्वारा होनी चाहिये. अधिकारियों वास्ते उसकी अपेक्षा नहीं होती. आस्तिकों की श्रद्धा न डिगे, सत्य सिद्धांत में सशय वा उसका उत्थान न हो, किंतु जैसे बाढ़ से बाग, खेत की रक्षा होती है उस प्रकार उसकी रक्षा हो, इसलिये विवाद रूप कथा की अपेक्षा होती है.

हेत्वाभास—सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साव्यसम, और अतीत काल यह पांच प्रकार के हेत्वाभास होने हैं (२।१।४). जिस लिंग द्वारा अनुमान हो

+ विनयमय विरहदोष=अत के कारण म. बुद्धि का अभाव रहना प्रागल्भ्यवाद=अमूर्क सत्त्ववा वाले का अंतिम कारण मान के उसके शब्दों के कारणों का लेना होना, एवं आत्माश्रयादि १० दोष हैं जो ही तो इनका प्रतिपादन ठर रहा होता है

उसे हेतु कहते हैं। परंतु जो हेतु न हो और हेतुवत् भासे सच्चे अनुमान होने में प्रतिबंधक हो, उसे हेत्वाभास कहते हैं। वे पांच प्रकार के हैं। उन में भी अनेकांतिक (व्यभिचारी) ३ प्रकार का और साध्यसम, भी ३ प्रकार का होता है।

(१) अनेकांतिक (सव्यभिचार)=जो हेतु जहां साध्य न हो वहां भी हो, सो ३ प्रकार का होता है। साधारण-साध्यभावाभाववर्ति=यथा-शब्द नित्य है अस्पर्श होने से। यहां अस्पर्शत्व आत्मा में भी है १. असाधारण-केवल पक्षवर्ति। यथा शब्द नित्य है शब्दत्व होने से। यहां शब्दत्व का कोई सपक्ष वा विपक्ष न होने से केवल शब्द वृत्ति है। इसलिये अनुमान करने का सहकारी नहीं है। किंवा साध्य के साथ एक अधिकरण वर्ती न हो सो असाधारण हेतु। यथा-शब्दत्व, नित्य जो आत्मा उस में नहीं होता किंवा सपक्ष अवर्ति असाधारण। यथा-शब्द अनित्य है शब्दत्व होने से। यहां शब्दत्व असाधारण नहीं है। २. अनुपसंहारी- जो हेतु सब में वर्तता हो। यथा-सब नित्य हैं प्रमेय होने से। यहां प्रमेयत्व सब में है। किंवा जिस हेतु के साध्य का सर्वत्र अन्वय हो सो। यथा सब नामी हैं प्रमेय होने से। जो प्रमेय नहीं बोह नामी नहीं। किंवा जो अन्वय व्यतिरेकी द्रष्टांत से रहित हो उसे अनुपसंहारी कहते हैं। उदाहरण उपर समान।

(२) विरुद्ध=जो हेतु साध्य का विरोधी हो। यथा-शब्द नित्य है, कार्य होने से, घटवत्। यहां नित्यत्व साध्य का कार्यत्व विरोधी है। सत्प्रतिपक्ष नाम के हेत्वाभास में साध्याभाव का साधक दूसरा हेतु होता है। और विरुद्ध हेतु में वही हेतु साध्याभाव का साधक होता है (आगे कहेंगे)। यह दोनों में अंतर है।

(३) प्ररुणसम=जिस हेतु से साध्यसिद्धि में सदेह बना रहे। यथा-शब्द अनित्य है, नित्य धर्म की उपलब्धि न होने से घटवत्। दूसरा कहता है, शब्द नित्य है अनित्य धर्म न पाये जाने से आकाशवत्। इस प्रकार नित्य अनित्य में चिंता रहती है, नवीन इसको सत्प्रतिपक्ष भी कहते हैं। क्योंकि साध्याभाव का साधक जो अन्य हेतु उसकी प्राप्ति होती है। किंवा साध्यपक्ष में ही तदाभाववर्ती हो। यथा सत्प्रतिपक्ष। यथा-शब्द नित्य है श्रोत्र का विषय होने से। शब्दत्ववत्। शब्द अनित्य है कार्यत्व होने से। घटवत्। किंवा जिस हेतु की साध्याभाव के साथ व्याप्ति पाई जाये उस हेतु वाले पक्ष का नाम सत्प्रतिपक्ष है। यथा-तालाव अग्नि वाला है, धूम होने में। यह सत्प्रतिपक्ष है।

(४) साध्यमय=जो हेतु साध्य समान साध्य (तकरारी हो—सिद्ध न हुवा हो) हो सो. यथा—छाया द्रव्य है, गतिमान होने से. यहां छाया में गति है वा नहीं. यह अभी साध्य है. किवा यह असिद्ध हेतु है. जो हेतु पक्ष में न वर्तें और जिसकी साध्य के साथ अव्याप्ति हो, उसे अमिद्ध हेतु कहते हैं. गतिपना यह हेतु द्रव्यत्व का साधक नहीं क्योंकि आकाश द्रव्य है और उसमें गति नहीं होती. घट द्रव्य है. धावण होने से. यहां धावण असिद्ध हेतु है. असिद्ध हेतु= ३ प्रकार के होते हैं. १. आध्रयासिद्ध—जिसका पक्ष, पक्ष विशेषणवाला न हो. यथा—हिममय पर्वत अग्नि वाला है. धूम होने से. यहां धूम हेतु आध्रयासिद्ध है. २. स्वरूपासिद्ध—जो पक्ष में अव्याप्य हो वा हेतु अभाव वाला पक्ष हो यथा घट पृथ्वी है पटत्व होने से. यहां घट पक्ष में पटत्व धर्म का अभाव है. ३. व्याप्यत्वासिद्ध—जो व्याप्ति असिद्ध दोष वाला हो सो. वा प्रमाण का विषय न हो सो. यथा घट क्षणिक है भावरूप होने से. यहां क्षणिकत्व, भावरूपत्व का सहकारी नहीं है. धूम प्रसंग में गीली लकड़ी का सयोग उपाधि है. इसलिये अग्नि धूम का संबंध सोपाधि है. अर्थात् व्याप्यत्व सिद्ध है; परंतु जहां अग्नि वहां धूम, यहां व्याप्यत्वासिद्ध है. इस प्रकार साध्याप्रसिद्ध और साधनाप्रसिद्ध यह दोनो हेतु आभास, व्याप्यत्वासिद्ध गिने जाते हैं. कचनमय पर्वत अग्नि वाला है धूम होने से. यहां कचनमय अग्नि अप्रसिद्ध है इसलिये साध्याप्रसिद्ध. पर्वत अग्निमान है, कचनमय धूम वाला होने से. यह साधन अप्रसिद्ध हेतु है.

५. कालातीत=जो हेतु साध्यकाल में न हो (स्थाई न हो). यथा—शब्द नित्य है; क्योंकि सयोग से व्यक्त होता है. यहां कालातीत हेतु है; क्योंकि जैसे प्रकाशकाल में रूप व्यक्त और अभाव काल में अव्यक्त है (ज्ञान का विषय नहीं), वैसे शब्द नहीं. अर्थात् भेरी आदि के सयोग के अभावकाल में भी दूरस्थ को सुना जाता है इसी हेतु को बाधित भी कहते हैं. साध्याभाव दोष वाला हेतु बाधित कहाता है. यथा—अग्नि अनुष्ण है, द्रव्यत्व धर्म वाला होने से. जलवत्. यहां द्रव्यत्व हेतु साध्य अभाव वाला है. बाधित हेत्वाभास ४ प्रकार के होते हैं.

हेत्वाभास ५ ही है ऐसा नहीं है; किंतु जिस जिस पक्ष, साध्य और हेतु में जितने दोष हो सके उतने ही हेत्वाभास हो सकते हैं; इसलिये साध्यनिर्णय प्रसंग में हेतु पर खूब ध्यान देना चाहिये.

छल—दूसरे अभिप्राय से कहे हुये शब्द में दूसरे अभिप्राय की कल्पना कर के दूषण देना छल कहाता है. सो ३ प्रकार का होता है. १. वाक्छल—सामान्य शब्द को वक्ता के अभिप्राय के विरुद्ध विशेष अर्थ में जो ले जाने वाला सो वाक्छल. यथा—नव कंबलवाला. इस वाक्य के नये कंबल वाला और नो ९ कंबल वाला यह दो अर्थ होते हैं. छलवादि दूसरा अर्थ ले के दोष देता है. परंतु अर्थ लेना चाहिये वक्ता के अभिप्राय का. यथा गो (गाय) लाना. यहां जिस गाय में वक्ता का आशय है वही गाय लाई जायगी. अन्य नही (वक्ता दूसरे को धोखा देने के लिये द्विअर्थी वाक्य कहे बोह भी छल है). २. सामान्य छल—अति सामान्य के योगसे सभ्य अर्थ के विरुद्ध वा सभ्य अर्थको छोड के अर्थ की कल्पना करना सो सामान्य छल है. यथा यह पुरुष महावीर है. दूसरा बोला कि मनुष्य मे प्रायः वीरता होती है. (छलवादि) यदि मनुष्य वीर. तो बालक शरीर और फायर शरीर भी वीर होने चाहिये. ३. उपचार छल—उपचार से कहे हुये शब्द को मुख्य अर्थ मे लेके दूषण देना, उपचार छल है. यथा—मार्ग चलता है (सडक वाले मार्ग पर पंथाई आते जाते हैं). यहां छलवादि कहे कि मार्ग में चलनरूप गति नही होती. यहां गति छल से मार्ग का अर्थ लेना चाहिये था. छल, असत्, उत्तर है, उससे छलवादि की हानि है. यहां तक कि जो प्रतिवादि छल का उत्तर न कर सके तो भी छलवादि की जय नहीं होती.

जाति—(व्याप्ति आदि नियमसे रहित उत्तर) साधर्म्य और वैधर्म्यसे होने वाले निषेध का नाम जाति है (१।२।१८). वा असत् उत्तर जाति है. जब कोई सच्चा उत्तर न फुरे तो साधर्म्य वैधर्म्य को लेकर ही समय टालना नात्युत्तर है. यथा—अग्नि वाला पर्वत यदि महानस (रसेई घर) के साधर्म्य से धूम वाला है तो तालाबवर्ती द्रव्यत्व के साधर्म्य से अग्नि अभाव वाला भी होना चाहिये. इस प्रकार व्याप्ति की अपेक्षा बिना केवल साधर्म्यत्व (वा वैधर्म्यत्व) मात्र से साध्य साधक हेतु को असमर्थ बताना जाति है. पर्वत अग्निवान है, धूम होने से. (जातिवादि) तालाब निरग्नि है द्रव्यत्ववान होने से. महानसवत. वेमे पर्वत निरग्नि है द्रव्यत्ववान होने से. जाति के साधर्म्य समादि २४ भेद और उनके दोष पांचवें अध्याय के पहिले आदिक में लिखे हैं. (यहां उनको लिखने का अवसर न मिला).

निग्रहस्थान—विप्रीत ज्ञान को वा कथित के न समझनेको निग्रहस्थान कहते हैं. मिथ्या साधन मे साधन बुद्धि, दूषणाभास में दोष बुद्धि को विप्रतिपत्ति (विप्रीत

ज्ञान) कहते हैं. साधन में दोष न बता सकने वा कहे हुये दोष का अनुद्धार वा उत्तर न देना—हारने का नाम निग्रहस्थान (पराजय की जगह) है. यथा (वादि) शब्द अनित्य है. इंद्रिय का विषय होने से. (प्रतिवादि) सामान्य नित्य है, इंद्रियों का विषय होने से. तद्वत् शब्द भी नित्य क्यों न हो. (वादि) यदि सामान्य नित्य है तो शब्द भी भले नित्य हो. यहां वादि की प्रतिज्ञा की हानि होने से निग्रहस्थान है. इस प्रकार २२ प्रकार से हार होती है. उसका विस्तार न्याय अ. ५।२ में है. (यहां अवसर न मिलने से नहीं लिखे हैं).

ऊपर कहे अनुसार १६ पदार्थों का उद्देश और पीछे १।२।१ तक में लक्षण कहे. उस पीछे उनकी परीक्षा कही है. उसमें से कितनीक नीचे लिखते हैं—संशय प्रसंग में उत्तर प्रत्युत्तर चाहिये; अन्यथा व्यर्थ है (१।१।७).

प्रमाण—काल यह प्रमाण का विषय है, प्रमाण निषेध प्रमाण का विषय है, प्रमाण का प्रमाण मानने से अनवस्था चलेगी, अनुमान मानो तो बेह भी प्रमाण का ज्ञेय है और प्रमाण बिना का अप्रमाण होगा; इन कारणों को लेके प्रमाण का निषेध नहीं हो सकता, किंतु प्रमाण प्रकाश समान स्वतःसिद्ध है. एक ही में प्रमाण और प्रमेय का व्यवहार है यथा बुद्धि (ज्ञान, गुण) साधन होने से प्रमाण और विषय होने से प्रमेय है (२।१।२ से १९ तक). अर्थापत्ति, संभव और अभाव अनुमानांतरगत हैं. ऐतिह्य प्रमाण शब्द के अंतरगत है (२।२।२). आत्मा और ज्ञान का समवाय कारण है. मो (ज्ञान) आत्मा मन के सयोग के आधीन है. ज्ञान, आत्मा का लिंग होने से मन आत्मा के सयोग का त्याग नहीं है. एक क्षण में अनेक ज्ञान न होने से मन इंद्रिय के सयोग का त्याग नहीं है. प्रत्यक्ष में संबंध का प्रधानता है (२।१।२३ से २७ तक). बुद्धि (ज्ञान गुण) शरीर का गुण नहीं (२।२।५०). नित्य नहीं, विभु नहीं, विषय का गुण नहीं, मन का गुण नहीं (२।२।३, ८, १५, २०). मन विभु नहीं है गति होने से (२।२।८). स्मृति आत्मा का गुण है (३।१।४).

नल सिचन क्रिया नष्ट हुये से भी फल होता है वैसे कर्म नष्ट हुये भी उसका फल कालांतर में होता है (४।१।४९). मनन में वृत्ति लगाने का नाम समाधि है. उससे दृढता होती है. समाधि मोक्ष के लिये योग्य है (४।२।३८।३९).

पुरुष कर्म फल में स्वतंत्र न होने से ईश्वर जगत् का निमित्त कारण है

भाव बनता है. जो परमाणु को सावयव मानें तो अनवस्था चलेगी. परवतराई का भेद न होगा; क्योंकि उभय अनंत ठेरेंगे. इसलिये निरवयव परमाणु में आकाश अंदर और उसे बाहिर तथा निरवयव के आसपास होने से आकाश विभागवाला. ऐसे सवाल ही नहीं बनते (४।२।११ से २९ तक).†

शोधक जिज्ञासु.

वेद, उपनिषद्, वेदांतदर्शन और गीता के सिद्धांत पर वा उसके लेख पर कोई वेदानुयायी आक्षेप नहीं करता, किंतु उनके वाक्यों के जुदा जुदा अर्थ करके उनके जुदा जुदा मंतव्य बताते हैं; इसलिये सप्रदाय भेद चल पड़ा है परंतु इन उभयदर्शन के तो सिद्धांत-मंतव्य पर भी वेदानुयायियों का आक्षेप है. जैसा कि वेदांत के भाष्यों में भाष्यकारों ने किया है. यहां संक्षेप में जनाते हैं. † वैशेषिकदर्शन के कितनेक सूत्रों का भाषा —

(१) अथ धर्म का व्याख्यान करते हैं; इसलिये कि मोक्ष का साधन है १।१।१. (२) मूलद्रव्य, कार्यद्रव्य का और मूलगुण कार्यरूप गुण का आरंभ करता है. १०. दिशा, काल (३) कारणगुण से कार्यगुण का और कार्यगुण से कारणगुण का नाश होता है (यथा प्रथम शब्द का अपने कार्य से). १३. (४) कर्म अपने कार्य (सयोग) से नाश वाला है. १४. (५) कार्यगुण कारण गुणों से पैदा होते हैं २।२।१४. (६) समानाधिकरण होने से उत्तर गुण से पूर्व के गुण का नाश होता है (यथा प्रथम के शब्द का दूसरे उत्तर के शब्द से और अत का पहिले उपांत से). ३६. (७) हेतु, साध्य से भिन्न होता है. इसलिये तादात्म्य संबंध नहीं और न सर्वथा भिन्न होता है; क्योंकि जो भिन्न ही हो तो साध्य की सिद्धि न हो ३।१।७७८. (८) आत्मा मन के सयोग से स्वप्न ज्ञान भी पैदा होता है (प्रवृष्ट संस्कारनन्य स्मृति). ९. (९) जो ज्ञान आत्मा इंद्रिय के सन्निकर्ष से उत्पन्न होता

‡ सयोग अध्याप्यवृत्ति होता है यह न्याय का सिद्धांत है तो क ख. ग तीन परमाणु सयोग प्रसंग में ख. के दोनो तरफ सयोग माने चिन् ५, और ग के ४ तरफ वाले माग में सयोग न बनेगा. यही आकाश के वा परमाणु के विभाग का चिन् है और एक दूसरे के स्वरूप का अपवेश है यही न्यायदर्शन होता था गया है.

† हमने जो उभयदर्शनों का मंतव्य वा अर्थ लिखा है सो चलते भाष्य वा प्रयोगों से लिखा है, और उन्ही का अपवाद लिखा है. परन्तु जो सूत्रकार का अन्य आशय हो तो उसका अपवाद है, ऐसा नहीं मानना चाहिये.

है वोह * भिन्न हैं (आत्मा का ज्ञान अन्य है). १२. (१०) कारण (समवाय) होने से कार्य होता है ४।१।३. (११) पदार्थ की उत्पत्ति नाश मानना भ्रम (अविद्या) है. ५. (१२) अनित्य द्रव्यों में अनित्य गुण होते हैं ७।१।२. (१३) नित्य द्रव्यों में नित्य गुण होते हैं. ३. (१४) वे नित्य-जल, तेज, वायु में ही जातव्य हैं. ४. (१५) पृथ्वी के कार्य में जो गुण पाकन होने हैं वे प्रथम मूल पृथ्वी में नवीन बनते हैं, उस पीछे कार्य में होते हैं (यथा कूचे और पके घट में). ५. (१६) हेतु, लिङ्ग, प्रमाण, कारण और अपदेश यह पाँचों पर्याय शब्द हैं ९।२।४ (१७) सयोग, विभाग और वेग यह तीनों असमवायी कारण हैं १०।२।३. अद्रष्ट, उत्तरजन्म मे फल के कारण होते हैं. ५. दिशा काल और आकाश निष्क्रिय हैं ५।२।२१. (अर्थात् आत्मादि ९ द्रव्य सक्रिय). ६ (१८) सयोग, विभाग, और शब्द यह तीन गुण अव्याप्यवृत्ति और अन्य गुण व्याप्यवृत्ति होते हैं. शब्द का कर्म के साथ सादृश्य है. कर्मवत् उत्पत्ति नाश वाला है. वत्स गाय के समान मन अपने आत्मा को पहिचान लेता है १।२. (भाष्यकार).

अब प्रतिपक्षि का कथन लिखते हैं —

(१) सत्ता, सामान्य जाति, विशेष जाति, विशेष पदार्थ, समवाय और अभाव यह कोई पदार्थ नहीं हैं, व्यवहारार्थ बुद्धि की कल्पना है पदार्थरूप से मानने में जो दोष आते हैं वे व.सू. १३५ से १३८ तकके विवेचन में हैं. (दर्शन का भी ऐसा ही भाव ज्ञान पड़ता है. याने स्वरूपतः पदार्थ नहीं है).

(२) अनादि अद्रष्टजन्य वा प्रवाहरूप से मन आत्मा का संबंध मानो, सब प्रसंग में शरीरगत सब विमु आत्माओं के साथ मन का संबंध होने से यह निश्चय नहीं बता सकते वा नहीं हो सकता कि अमुक आत्मा का अमुक मन है; इसलिये मन के संबंधी सब आत्माओं में दुःख, ज्ञान, रागादि होने चाहिये; एक शरीर के दुःख से सबको दुःख, एक के ज्ञान से सबको ज्ञान होना चाहिये; परंतु ऐसा नहीं होता और होता तो अनर्थ होता; इसलिये आत्मा विमु और मन के संबंध से दुःख ज्ञानादि उत्पन्न होना असिद्ध है. मन अपने संबंधी आत्मा को पहिचान लेता हो ऐसा मानें तो न्याय सिद्धांत (मन आत्मा के सयोग से ज्ञानजन्य) का त्याग होगा.

* ज्ञानवृत्ति से.

§ जोवाक्या विमु संलग्न में २ के और ७।१।२ के विरुद्ध.

मुक्ति में मन का असंबंध मानते हैं तो मुक्तों का मन हमेशा के लिये निष्फल रहेगा, यह असंभव है. विभु में प्रयत्न नहीं हो सकता क्योंकि बोध भी अद्वैत सूक्ष्मगति है. आल वद उषाड, प्राण त्यागग्रहण और मन की गति का निमित्त होना यह सब कार्य गति के बिना नहीं होते; परंतु विभु में गति का अभाव है, इसलिये न्यायलक्षण वाला जीवात्मा विभु नहीं (तीसरे अध्याय के सू. २।२ से २।२ तक देखो). ऐसे ही रागादि अवस्था वा क्रिया हैं वे विभु में नहीं हो सकती. जो १।२।२ की अर्थापत्ति से परिच्छिन्न सक्रिय मानें तो वक्ष्यमाण दोष आवेंगे.

(३) सयोग, विभाग यह गुण नहीं और कर्म कोई पदार्थ नहीं है, किंतु परिच्छिन्न द्रव्यो की अवस्था है; अतः उनका उत्पत्ति नाश बनता है, परंतु आकाश की अवस्था नहीं होती. इसलिये उसमें तीनों का अभाव है. इसी वास्ते उसमें कर्मवत् शब्द गुण की उत्पत्ति नाश मानना अलीक है.

(४) पूर्व पच्छिम लेन पर क. ख. ग परमाणु का सयोग है. तहा क और ग का सयोग नहीं है. ख का दोनो के साथ है. सयोग अव्याप्यवृत्ति होने से ऐसे होना स्पष्ट है क ख के सयोग में आकाश है उसका क ख दोनो के साथ सयोग है. वेमे ग ख के मध्यवर्ती आकाश वास्ते जान लीजिये, परंतु ख का पूर्व पछिम वाला प्रदेश जुदा जुदा है; क्योंकि ग और क के साथ जुदा जुदा सयोगी हैं और ख स्वरूपाधीकरण वाला प्रदेश जुदा है. फलितार्थ—या तो परमाणु सावयव, वा तो आकाश चालनी जैसा वा तो आकाश का सयोग नहीं. ओर जो परमाणु आकाश का व्याप्यव्यापक वा तादात्म्य संबंध मानें मो भी असंभव है. त. द. ३९७ से ४०५ तक देखो

(५) धर्मबोधक वेद है तदोक्त धर्म का व्याख्यान करते हो तो वेद में पंचभूतो की और मन की उत्पत्ति कही है, उससे उलटा इनको अनादि नित्य क्यों माना है?

(६) वेद स्वयं पंचभूत—देश और मन की उत्पत्ति बताता है और न्याय नित्य मानता है यह विरोध क्यों? २।१ सू. १७ में वायुआगम (वेद) में नित्यसिद्ध लिखा है, परंतु ऐसी श्रुति नहीं मिलती, किंतु आत्मा से आकाश, आकाश से वायु + + इत्यादि उत्पन्न हुये. ऐसी श्रुति है.

वेद में मन की उत्पत्ति कही है, इसलिये जैसे शरीर आत्मा का संबंधी होने से शरीर वास्ते आत्मा पद का प्रयोग होता है वेमे ७।१।२३ में मन अणु शब्द

का अर्थ जीव चेतन है वोह अणु है ऐसा अर्थ करना चाहिये (वैशेषिक आर्थ भाष्य), परंतु ३।२।१,२ में आत्मा और मन इन दोनों का प्रयोग है १, जो परिमाण प्रसंग में मन को न लें तो परिमाण के क्रम का भंग होता है २, और १।१।५ के क्रम के विरुद्ध होता है ३, और २।३।२,४ में मन को और जीवात्मा को नित्य द्रव्य कहा है ४, मन भी अणु और जीवात्मा भी अणु यह कल्पना व्यर्थ रहती है ५, इसलिये ७।१।२३ का उक्त अर्थ ठीक नहीं जान पड़ता क्योंकि वक्ता के आशय से विरुद्ध जाता है।

(७) गुण कर्म की उत्पत्ति मोत्रा उक्त (नं. १।१ गत) से विरुद्ध है. और यदि उत्पत्ति नाशवाले हैं तो मूलरूप में पदार्थरूप से गणना करना व्यर्थ ठेरता है.

(८) शब्द की उत्पत्ति नाश मानना उक्त नं. २,५,११,१३ के विरुद्ध है; क्योंकि आकाश में शब्द को नित्य नहीं माना तो उक्त नं. २ और ५ अनुसार शब्द का आरंभक मूल शब्द गुण (उपादान) नहीं बता सकते. आकाश को विभुसम अक्रिय और उसके गुण शब्द को परिच्छिन्न, स्वाश्रय की गति के बिना गतिवान और अनित्य मानना यह न्याय वा अन्याय?

(९) आत्मा का ज्ञान गुण उत्पत्ति वाला है तो मुक्तिकाल में मन का संबंध न रहने से आत्मा ज्ञान रहित रहने से नडबत होगा. क्या इसी का नाम दुःखनिवृत्ति रूप मोक्ष?

(१०) उक्त नं. (९) का यह अर्थ करें कि आत्मा का ज्ञान गुण नित्य वा उसका स्वरूप है (वै. आर्थ भाष्य. न्याय वात्सायन भाष्य), तो दुःख सुख का ज्ञान इन्द्रियजन्य होने से उसके तीसरे प्रकार का ज्ञान मानोगे वा क्या? क्योंकि सूत्र में मन पद को नहीं लिया है. इसलिये इन्द्रियजन्य ज्ञान से मनसन्निर्गमजन्य ज्ञान अन्य है. यही अर्थ हो सकता है. ज्ञान आत्मा का नित्य गुण वा स्वरूप है, यह भाव नहीं ले सकते (न्याय १।१।१५. २।१।२३).

(११) ज्ञान गुण, दुःस्तादि गुण की उत्पत्ति मानना उक्त न. २,५,११,१३ से विरुद्ध है; क्योंकि उनके आरंभक मूल ज्ञान दुःखादि पूर्वे में नहीं है. और न उनका उपादान सिद्ध होता है, क्योंकि आत्मा और मत को निरवयव माना है. और यदि तिराहित है, ऐसा मानें तो म्यसिद्धांत त्याग होगा. तथा मुक्ति में भी राग दुःस्तादि रहेंगे.

(१३) दुःख ज्ञानादि उक्त नं. (१८) अनुसार व्याप्यवृत्ति होने से आत्मा के तमाम प्रदेश में होने चाहिये, परंतु वेसा किसी के अनुभव नहीं होता.

(१३) सब मूल द्रव्यों में नित्य गुण और एक पृथ्वी के पाकन में नवीनोत्पत्ति (१३, १४, १५ याद करो) इसमें कोई प्रमाण नहीं है; किंतु व्याघात है. पृथ्वी के पाकन गुण का कोई उपादान सिद्ध नहीं होता.

(१४) वे. और न्याय में पदार्थ सिद्धि में लिंग शब्द का प्रयोग है. यहां उक्त नं. ७, १६ याद करीये. और विचारिये. (१) जो अग्नि का (लिंग) उत्पत्त्य, ऐसे भाव (लक्षण) में आशय हो तो ज्ञान दुःखादि आत्मा के स्वरूप ठेरेंगे, इससे स्वसिद्धांत त्याग होगा, द्रष्टविरुद्ध दोष आवेगा; क्योंकि आत्मा का दुःख सुखरूप स्वरूप नहीं जान पड़ता. जो मन समान प्रमाण, वा इंद्रिय समान करण, ऐसा आशय हो तो संयोग विभागवत् आत्मा के गुण न ठेरेंगे, किंतु आत्मा से भिन्न मानने पड़ेंगे. जो अग्नि धूम समान हेतुरूप मानें किंवा “लाल ध्वजावाली स्टीमर युद्ध की स्टीमर” ऐसे अपदेशरूप मानें तो भी वोही परिणाम आता है. नित्य तादात्म्य वा व्याप्यव्यापक भाव का स्वीकार नहीं है. समवाय उक्त सब प्रसंग में लगा सकते हैं; इसलिये न्याय मत में जो इच्छादि (इच्छा, द्वेष, ज्ञान दुःखादि) विभु आत्मा के लिंग कहे हैं वे उस आत्मा के नहीं किंतु किसी दूसरे के (मनादिके) होंगे. और वे आत्मा की सिद्धि में लिंग हैं (याने लाल ध्वजा समान तटस्थ लक्षण होंगे) ऐसा सिद्ध होगा. जो ऐसा हो तो स्वसिद्धांत त्याग होगा.

(१५) कार्य से उसके कारण का नाश उक्त नं. (३४।१) यह कल्पना सृष्टि नियम से विरुद्ध है. मेरे मुख में जिब्बा नहीं, इस कथन समान है. यथा (१) पट कहने समय प. ट. शब्द, समकालीन समानाधिकरणवर्ती नहीं. प. की उत्पत्ति स्थिति और नाश समकालीन हों तो उसके पीछे ट उत्पन्न हुआ उसका समानाधिकरण की तो बात ही क्या करना ! और यदि प. ट. समानाधिकरणवर्ती हैं तो कार्यकारण भाव न रहेगा. (२) तथाहि कर्म, अपने कार्य संयोग से नाश नहीं होता, किंतु जब गति का प्रतिबंधक दूसरा कारण होता है तब कर्म का अभाव होता है. संयोग हुये बिना भी गति वाला पदार्थ अंत में टेर जाता है यथा—गेंद किंवा गति काल में भी आकाश के साथ संयोग होता है तो भी गति होती है. (३) कार्य रूप पट का अग्नि से संयोग अपने कारण तंतु का नाशक है, यह कल्पना भी व्यर्थ

है; क्योंकि तंतु का सयोग ही पट का सयोग है. पट और तंतु सयोग यह दो सयोग असिद्ध हैं. इस प्रकार उक्त न (३, ४, ९) असिद्ध ठेकरे हैं.

(१६) इत्यादि अन्य आशेष है.

(१७) जितने मंतव्यमें न्यायदर्शन, वैशेषिक के साथ मिलता है उसमें उक्त प्रतिपक्ष लगा लेना चाहिये. यथा आत्मा उसके गुण, सामान्य वाति, अभाव, शब्द अनित्य, मन आत्मा का सयोग बंध और मोक्ष इत्यादि विषयो में समान हैं.

(१८) सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव पदार्थरूप नहीं, कर्म, सयोग, विभाग, यह परिच्छिन्न द्रव्यो की अवस्था है. अर्थात् पदार्थ का गुण रूप नहीं (व. सि पूर्वार्द्ध देखो). ऐसा सिद्ध हो जाने पर न्याय, शक्तिमान नहीं रहता; क्योंकि साध्य पदार्थों के लक्षण ही नहीं कर सकता.

(१९) जीव की मुक्ति से अनावृत्ति मानते हैं, इसलिये जन तव सृष्टि का उच्छेद होगा जो कि असंभव है (अ. ३ मुक्ति प्रसंग और वेद अरु ९ देखो) तथा मन और जीवात्मा भी निष्फल पड़े रहेंगे; परंतु निष्फलत्व का अभाव है. अतः न्याय और वैशेषिक की युक्ति सिद्ध नहीं होती.

विभूषक मत —

गौतम और रुद्राद श्री का उपकार मान के उभय दर्शनों का अभ्यास कर्तव्य है, क्योंकि यह बुद्धि के प्रसर-व्याकरण है, इनके अभ्याससे बुद्धि अतिसूक्ष्म और तीव्र हो जाती है, और पदार्थों के स्वरूप निर्णय तथा पृथक्करण करने में केमिन्तरी (साधन) जेमे उपयोगी है, विचारों में पदार्थों का पृथक्करण भली भाँति हो जाता है.

न्याय और वैशेषिक का मत द्वैतवाद है. जिसकी सज्ञा आवृत्ति त्रिवाद है. इसलिये अ. १ विभूषकतम में अ. ६ में और उपर वेद-प्रसंग में मारग्राही दृष्टि में इस मंतव्य के जो भूषण बताये गये हैं, उनमें व्यान में ले के उपरोक्त पंचदशांग सहित यह त्रिवाद पाला जाय तो उनके निषेध की आवश्यकता नहीं है अच्छा ही है. अतः खंडन से उपेक्षा.

तथाहि उभय दर्शन में ज्ञान का आत्मा का गुण माना है परंतु गुण और गुणी जुदा वस्तु नहीं होती किन्तु मो आत्मा का स्वरूप ही है. जिस ज्ञान गुण की उत्पत्ति मानी है सो वृत्तिज्ञान (मन का स्वरूप परिणाम) है, मो उत्पन्न नाश होने वाला (परिवर्तन में पानेवाला) है, नहीं कि आत्मा का ज्ञान गुण उत्पन्न नाश

होता है; इसका कारण उपर शोधक ने कहा है. इसलिये दोनो दर्शन में आत्मा को जड़ नहीं माना है. बात यह है कि ज्ञान स्वरूप आत्मा का विशेष उपयोग मन के (अतःकरणके) संबंध से होता है, उसके बिना स्पष्टरूप में नहीं होता; इसलिये मन के संयोग संबंध को लिया है; और मन का आत्म के बिना विशेष उपयोग नहीं होता; इसलिये आत्म संयुक्त मन कहा है; क्योंकि संबंध के बिना ज्ञान नहीं होता. आप जब योग द्वारा चित्त का निरोध करोगे तब आप इस बात के रहस्य को जान लेंगे.

उभय दर्शन आत्मा को विभु और नाना मानते हैं. आप जरा तो विचारिये कि गौतम और कणाद दोनो अपूर्व फिलोसोफर हैं. क्या वे ऐसी असंभव बात को स्वीकारें? परंतु उस देश काल में नाना मानें बिना जीव मंडल के व्यवहार (धर्म अर्थ-काम-मोक्ष) की व्यवस्था नहीं कर सकते, और मोटी बुद्धि में नानात्व के बिना व्यवस्था मान्य नहीं हो सकती, इसलिये नाना विभु कहा है वे ऐसा समझते होने चाहियें कि जब अधिकारी अनुभव करेगा तब वहां जो बात है (आकाशवत् विभु चेतन) मो आप ही अनुभव कर के आशय समझ लेगा. इसी वास्ते याने थीयरी निभाने वास्ते मन को अणु मानना पड़ा. इस विषय की व्युत्पत्ति ब्रह्म सिद्धांत के उत्तरार्द्ध में लिखी है. अर्थात् इनका एक चेतन और प्रकृति (पुरुष प्रकृति) वाद ही है. प्रकृति को परमाणु रूप से विस्तार किया है. यू है, तो भी जो कोई हठीला इस गुह्य रहस्य को न समझे तो उपर जो त्रिवाद का भूषण लिखा है उसके स्वीकार के बगैरे तो कोई हानि नहीं, जब तब लक्ष्य को पालेगा. वेद को मानने वाला ईश्वर को न माने, यह बात नहीं बनती.

५. वैशेषिकदर्शन.

इस दर्शन के प्रवर्तक श्री कणाद मुनि हैं. इस दर्शन में विशेष नाम का पदार्थ नवीन माना है, इसलिये इस दर्शन का नाम वैशेषिक है. द्रव्यादि पदपदार्थ का विवेक इनका उद्देश्य है, जिसका फल मोक्ष है ऐसी उनकी मान्यता है. यह मुनि श्री जंगल में रहा करते थे, कण बीन २ कर गुजर करने से इनको कणाद कहते हैं. भैतायुग के अंत में हुये हैं.

इस दर्शन पर गौतम मुनि कृत भाष्य है सो वर्तमान में नहीं मिलता। प्रशस्त कृत संग्रह है। शंकर मिश्र कृत टीका है, इत्यादि।

अस्मद् बुद्धिभ्यो लिङ्गभ्यः १०।२।९. यह सूत्र शंकर मिश्र कृत सूत्रोपस्कार (१८६० ई. कलकत्ता में छपी) में नहीं है और दूसरी प्राचीन वृत्तियों विषे देखने में नहीं आया है आर्य भाष्य में है तद्वचनाद् १।१।२ यह सूत्र कोई प्रति में दो जगह (१०।२।१०) किसी में एक जगह है।

इस दर्शन की १२ अध्याय हैं, अध्याय प्रति दो दो आह्निक हैं।

कणादश्रो का धर्मव्य. *

१. प्रत्यक्ष प्रवृत्तत्वात् सत्ता कर्मणः १।१।१९. सत्ता और कर्म का प्रवर्तक ईश्वर है, क्योंकि उसका सब प्रत्यक्ष है (सर्ग है)।

२. जीवात्मा विभु, नाना, रागादि १४ गुण बाळा, शरीर से भिन्न है, आत्मा नित्य द्रव्य है (१।२।९. १।१।९). जो ज्ञान, आत्मा इन्द्रिय के सन्निकर्ष से उत्पन्न होता है, बोह अन्य है अर्थात् मन आत्मा के क्षणिक संयोग से मैं दुःखी मैं सुखी, जो देखता हूँ सो छूता हूँ, ऐसा आनंद वाला ज्ञान होता है बोह इन्द्रिय सन्निकर्षजन्य नहीं है (१।१।१९). अपने आत्मा के समान अन्य शरीर वृत्ति की सिद्धि ज्ञान लेना (१।१।२०) प्राण, अपान, चक्षु उघडना, बंद होना, जीवन, मन की गति, इन्द्रियान्तर विकार (पूर्व अनुभूत रसादि की स्मृति), सुख, दुःख, इच्छा, प्रयत्न (स्मृति, अनुमान, आगम), यह सब आत्मा की सिद्धि में लिंग है (१।२।४). मैं हूँ, ऐसा अन्य द्रव्य में अभाव है (१।२।९). सुख दुःख की व्यवस्था होने में जीवात्मा नाना है और शास्त्र भी ऐसा ही कहता है (१।२।२०, २१). निभनवान् अर्थात् आकाश और आत्मा विभु (महत परिमाण) है (७।१।२२). ज्ञान (बुद्धि) सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न (यह १) भावना, धर्म, अधर्म, (यह २) और सत्ता, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग (यह ९) ऐसे १४ गुण आत्मा के हैं।

३. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय, यह जुदा जुदा पदार्थ हैं (१।१।४). पृथ्वी, अप, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन

* विशिष्ट शास्त्र की १० अध्याय हैं, प्रति अध्याय दो दो आह्निक हैं पहला अंक भाषा १२, दूसरा आह्निक १। तीसरा सूत्र १ है, चार पाद तथा

यह ९ नित्य द्रव्य है (११११) रूपादि २४ गुण हैं जो द्रव्यों में होते हैं। शक्ति गुण नहीं है; क्योंकि वोह शक्तियान से अभिन्न है, शक्तिमान में तादात्म्य संबंध से रहती है (१११२) इन द्रव्यादि से जगत व्यवहार चलता है। दिशा, काल और आकाश क्रियावान के साथ वैधर्म्य होने से निष्क्रिय हैं ११२।२१।

४. मन के संयोग से दुःखादि गुण आत्मा में पैदा होते हैं, उक्त न होने पर नहीं होते (११२।१९, १९. ११२।७)। द्रढ संस्कारों से, अद्रष्ट से ओर जन्म विशेष से भी रागादि होते हैं, इनसे धर्म अधर्म में प्रवृत्ति होती है, धर्माधर्म से शरीर के साथ असंबंध और संबंध (पुनर्जन्म) होता है (११२।१२ से १६ तक)। ध्यान रहे कि विभु होने से आत्मा में गमन नहीं होता, किंतु मन के गमन और संबंध से पुनर्जन्म का प्रयोग है (११२।७) ऐसे अद्रष्ट का अनादि प्रवाह होने से जीवात्मा बंध के प्रवाह में है (१११४. ११२।७)।

५. द्रव्यादि षडपदाय के विवेक (साधर्म्य वैधर्म्य) द्वारा धर्म विशेष से अर्थात् निष्काम कर्मजन्य से होने वाला तत्त्वज्ञान उससे मुक्ति होती है (बंध की निवृत्ति होती है) (१११४) अद्रष्ट के अभाव होने से जीवात्मा का मनादि के साथ संयोगाभाव होता है, उससे दुःखाभाव होता है, इसका नाम मोक्ष है (११२।८)।

६. मन के संयोग, संस्कार, रागादि, दुःख सुखादि और शरीर संबंध—इत्यादि सब दुःख हैं, उनकी आत्यंतिक निवृत्ति मोक्ष है अर्थात् पुनः शरीरादि का संबंध नहीं होता उसे मोक्ष कहते हैं मोक्ष में आत्मा अपने मूल स्वरूप से रहता है।

७. वेद, बुद्धिपूर्वक सर्वज्ञ ईश्वर कृत है और वे प्रमाण हैं (१११३. १११।७, १८, १९ १११।२. १०१२।७ ब्राह्मण ग्रंथ वेद नहीं हैं)

८. सृष्टि की उत्पत्ति परमाणुओं से होती है। दो अणुक, त्र्यणुक, चार अणुक बन के उनसे कार्य द्रव्य, योनिज अयोनिज शरीर, इन्द्रिय और विषय अर्थात् तमाम ब्रह्मांड होता है पृथ्वी तत्त्वपुनः नवान पाकर्म बनता है १११।२. ११२।१)

९. जीवात्मा, मन, वायु, आकाश, शूल, दिशा, द्रव्य है, नित्य है, उनका प्रत्यक्ष नहीं होता अनुमान से उनकी सिद्धि होती है. (११२।७, ९ ७११।२३. ८११।२) आत्मा में आत्मा और मन के संयोग विशेष से आत्मा का प्रत्यक्ष होता है ये अन्य द्रव्यों का कभी किसी समाहित चित्त वाले में ओर पूर्ण योगी

को आत्मादि सूक्ष्म द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है. योगी को आत्मा के गुण भी प्रत्यक्ष हो जाते हैं (९।११ से १५ तक):-

१०. सृष्टि का कर्त्ता कौन है, और क्यों होती है, इस विषे कनाद सूत्र कुछ नहीं कहते; परंतु वेद का स्वीकार है, ईश्वर सर्वज्ञ है, वेद उसका वचन है, ऐसा मान लिया है. इसलिये उसके अनुयायी वृत्ति भाष्यकार याने नैयायिक विवेचन में ऐसा मानते हैं कि जीवों के कर्मानुसार ईश्वर जगत् को रचता है; उसी अनुसार स्थिति प्रलय करता है; इस प्रकार उत्पत्ति स्थिति लय का निमित्त कारण है. ईश्वर के ज्ञान इच्छा प्रयत्न नित्य गुण हैं.

११. दर्शनकर्त्ता योग्य प्रत्यक्ष और अनुमान (पंचावयवात्मक न्याय) तथा शब्द मे वेद, ऐसे ३ प्रमाण मानते हैं. अन्य शब्द का अनुमान में भी समावेश कर देते हैं (७।१. ३।१।९ से १८ तक. ९।२।१, २).

१२. वेदोपनिषदों में पृथ्व्यादि चार भूत, आकाश, और मन की उत्पत्ति मानी है, और यह शास्त्र उन्हें नित्य कहता है; इससे जान पड़ता है कि यह दर्शन स्वतंत्र भी है.

१३. नवीन नैयायिक सातवां अभाव पदार्थ है, और वोह अन्योऽन्याभाव, प्रागभाव, अत्यंताभाव, प्रध्वंसाभाव और साम्यरूपाभाव ऐसे पांच प्रकार का है. ऐसा मानते हैं.

विशेष वर्णन.

द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय यह ६ पदार्थ (१।१।४). पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन यह ९ द्रव्य हैं (५). रूप, रस, गंध, स्पर्श, सत्त्वा, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, गुलत्व, द्रवत्व, ज्ञेह, संस्कार धर्म, अधर्म, और शब्द यह २४ गुण हैं (६) कर्म (क्रिया) ५ प्रकार के होते हैं (७). सामान्य १ और विशेष अनेक हैं. समवाय, संबंध का नाम है वोह एक है.

जो क्रिया गुण वाला और कार्य का समवायी कारण हो सो द्रव्य (१५). (शं). आकाश अक्रिय अतः उसमें अव्याप्ति. (उ). द्रव्यत्व जाति विशिष्ट हो सो द्रव्य. जो द्रव्य के आश्रित हो गुण रहित हो, संयोगी विभाग का कारण न हो और कर्म से भिन्न हो सो गुण (१६). (शं). संबंध और जाति (सामान्य) भी

मेमे हैं. (उ.) गुणत्व जाति गला गुण. जो द्रव्य के आश्रित नै गुण रहित हो और सयोग विभाग का कारण हो नो कर्म. (गति-क्रिया) उपर होना, नीचे होना, मुकडना, पमरण, और गमन मेमे पाच प्रकार की गति (कर्म) हैं. सामान्य और विशेष यह दोनो बुद्धि की अपेक्षा से हैं (११२१). (तद्वत् समवाय और अभाव भी आगे बतावगे). §

किसी अर्थ की जो जाति (किसम) उसका नाम सामान्य है (यथा वृक्षो मे वृक्षत्व मनुष्यो मे मनुष्यत्व). जो नित्य और समवाय संबंध से अनेक व्यक्तियों में हो उसका नाम जाति है (११२४). जो एक ही व्यक्ति हो उसमें जाति नहीं होती (यथा-आकाश, काल). जिसके अवातर में दूसरी जातियें भी हो वोह परसामान्य. उसमें दूसरी अपर. यथा वृक्षत्व पर आम्रत्व अपर मनुष्यत्व पर, पुरुषत्व स्त्रीत्व अपर. अपरसामान्य को सामान्य विशेष कहते हैं यथा-द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व जाति हैं. जिसकी अवातर जाति न हो वोह केवल अपर ही होती है (यथा-घटत्व, फलशत्व). और जिसकी व्यापक जाति काई न हो वोह केवल पर (केवल सामान्य) याने केवल सत्ता है. यथा-है, है (सत्-सत्) यह सब द्रव्य, गुण और कर्मों में है शेष जातियें अनेकों मे रहने से सामान्य, और दूसरो मे अपने आश्रय को जुदा चलाती है, इसलिये विशेष इन दो सत्ता मे कही जाती है. गुणत्व जाति का इंद्रियो से प्रत्यक्ष होता है (११२१३). जो गुण निमसे ग्रहण होता है उससे उसकी जाति और अभाव का भी ग्रहण होता है (११२१३).

सजातियों में भी जो विलक्षण बोधक भेदक धर्म हैं उसे विशेष कहते हैं. यथा नित्य दो सजातीय वा दो विजातीय परमाणु जब तब महा तथा योगी पास आवें तब वोह 'यह वोह' 'यह वोह' ऐसा ज्ञान लेता है इस पहचान और विलक्षण प्रतीति का जो निमित्त वह विशेष पदार्थ है.

संबंध दो का होता है. वे दोनो अलग हो जावें तो उनका सयोग संबंध या ऐसा कहा जायगा. परंतु जो ऐसा हो कि वे दोनो कभी अलग न थे और न हो

§ तीनों उपपदार्थ हैं उनसे केइ अर्थ किया सिद्ध नहीं होती, किंतु शब्द व्यवहार के ही उपयोगी ज्ञान पड़ते हैं पदार्थों के पृथक्करण के लिये उत्तम कल्पना है पदार्थ के पृथक्करण में मनुष्यबुद्धि का धुला देते हैं यह चांस पदार्थ नहीं हैं, वेसा ब्रह्मसिद्धांत के पूर्वार्द्ध में बरसाया है—स्वप्न किया है

सकते हैं तो इस संबंध को समवाय कहेंगे. इसमें यह, यह बुद्धि जिस निमित्त से कारण कार्य में हो उसका नाम समवाय है. इस प्रकार अवयवों में अवयवी, क्रियावान में क्रिया, व्यक्ति में जाति, गुणी में गुण और नित्य द्रव्यों में विशेष यह समवाय संबंध से रहते हैं. †

नहीं, इस प्रतीति के विषय को अभाव कहते हैं. † सो पांच प्रकार का है. १. उत्पत्ति के पहिले जो अभाव सो प्रगभाव (अनादि सांत). नाश के पीछे जो अभाव हो सो प्रध्वंसाभाव है (सादि अनंत है). जो कहीं भी और कभी भी न हो उसे अत्यंताभाव कहते हैं यथा—आकाशगत कमल का पुष्प, बंध्या के पुत्र (अनादि अनंत). यह बोह नहीं इस प्रकार के अभाव को अन्योऽन्वाभाव कहते हैं (अनादि अनंत) यथा—एक स्वरूप दूसरे स्वरूप से अन्य है, इसमें उसका अभाव है. जो हो के न हो और फेर हो वोह साम्यकाभाव है (सादि सांत). यथा भूतल में घट नहीं है और पुनः घट वहां आया तो अभाव न रहा, पुनः चला गया तो अभाव हुवा. कोई इसको नहीं मान के चार प्रकार के अभाव मानता है.

पृथ्वी, जल, तेज और वायु परमाणु रूप नित्य द्रव्य हैं. जब वे अनेक तत्त्व मिश्रण पाते हैं तब कार्य (अनित्य) द्रव्य कहते हैं. यथा—दृश्य, पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु हैं. इनके मूल परमाणु अतिबुद्धि हैं. जिससे जाना जाय उस असाधारण धर्म को लक्षण कहते हैं. जहां गंध वहां पृथ्वी ऐसा जानना चाहिये. यथा हीरा जलावे तो गंध होती है, माटी में से सुगंधी पुष्प होते हैं. कार्यरूप पृथ्वी में रूप, रस, स्पर्श और गंध चारों होते हैं. शीत स्पर्श वा जलत्व विशिष्ट यह जल की पहिचान है. कार्यरूप जल में रूप, रस, स्पर्श, द्रवत्व, ओह यह पांचों होते हैं. उष्ण गुणवाला तेज है. उष्ण, शीत, स्पर्श के बिना जो स्पर्श वोह वायु का लिंग है. घ्राण मे जो ग्रहण होता है सो गंध है. चक्षु मे जो विषय होता है सो रूप (रंग—आकार) है. त्वचा से जो ग्रहण होता है वोह उष्ण—शीत, अनुष्ण शीत स्पर्श है और आकार भी ग्रहण होता है. जिह्वा से जो ग्रहण होता है उसका नाम रस है. करण गोलकस्थ जो आकाश उसका नाम श्रोत्र है, उसने जो ग्रहण हो उसका शब्द कहते हैं. उक्त चारों तत्त्वों से शरीर, इन्द्रिय और विषय बने हैं.

‡ और समूह संबंध अनित्यो में और निरवयवों में निरवयव संबंध के नाम प्रयोग भी होता है.

† नवोन नैपाबिक हा मत.

मुख्य तत्त्व.	शरीर.	इंद्रिय.	विषय.
पृथ्वी.	मनुष्य पशु पक्षी.	घ्राण.	घ्राण से इतर पृथ्वी पत्थर वगैरे.
जल.	जलीय जंतु.	रसना.	बरफ नदी वगैरे.
तेज.	तैजसीय.	चक्षु.	अग्नि विजली जठरा वगैरे.
वायु.	वायवीय.	त्वचा.	प्राण, वृक्ष कंपक.

पार्थिव सब शरीर योनिज अयोनिज हैं. जो इंद्रिय जिसके गुण को ग्रहण करती है उसी से बनी है. विषय बहुधा मिश्रित विषय होते हैं.

निष्क्रमण और प्रवेश आकाश का लिंग है अथवा जहां शब्द वहां आकाश है; क्योंकि शब्द आकाश का गुण है. आकाश विभु और एक तथा नित्य है. पहिले पीछे यह काल की सिद्धि में लिंग हैं; काल अनादि अनंत है, एक है, विभु है; व्यवहारार्थ उसके घड़ी पलादि विभाग कल्प लिये जाते हैं. इधर उधर उपर नीचे यह दिशा की सिद्धि में लिंग हैं (२।१।२०. २।२।१, १०. १।२२, २४, २९).

जीवात्मा का लिंग उपर कहा है मन अणु है (७।१।२३). एक काल में एक का ज्ञान होना मन की सिद्धि में लिंग है (३।२, ३). मन द्रव्य और नित्य है (३।२।१, २). आंतरीय दुःख सुखादि के ज्ञान का साधन है.

तम द्रव्य नहीं है. जो होता तो रूपस्पर्श वाला होने से त्वचा का विषय होता. प्रकाश की गति रूप उपाधि से तम चलता हुआ जान पड़ता है. द्रव्य गुण कर्म की उत्पत्ति से विलक्षण उत्पत्ति वाला होने से तम का भाव है. तेज का द्रव्यों द्वारा आच्छादन न हो जाने से तेज का अभाव ही तम है.

(२४ गुणों का वर्णन) रूप—नेत्र ग्राह्य है; पृथ्वी जल तेज में होता है; द्रव्यादि के प्रत्यक्ष में निमित्त है; नेत्र का सहकारी है; शुक्ल, श्याम, रक्त, पीत, नील, हरा ऐसे ६ प्रकार का है. रस रसना से ग्राह्य है; रसना का सहकारी है; मीठा, खट्टा, खारा, कड़वा, तीक्ष्ण, कसेला भेद से ६ प्रकार का है. गंध घ्राण से ग्राह्य है; केवल पृथ्वी में रहता है, घ्राण का सहकारी है; सुगंध दुरगंध दो प्रकार का है. स्पर्श त्वचा इंद्रिय से ग्राह्य है; पृथ्वी आदि चारों तत्वों में रहता है; त्वचा का सहकारी है; शीत, उष्ण, अनुष्ण शीत ऐसे ३ प्रकार का है. अपने कारण के गुण कार्य में उत्पन्न होते हैं. रूप, रस, गंध, स्पर्श, गुल्फ, द्रवत्व और स्नेह ऐसे

ही होते हैं. परंतु पृथ्वी में रूप, रस, गंध और स्पर्श पाकन भी होते हैं. अर्थात् अग्नि आदि के संयोग से भी उत्पन्न होते हैं. जैसे पके हुये आम्र के रूप रस गंध और स्पर्श बदल जाते हैं; कच्चे घडे में अग्नि स्पर्श से नवीन पाक हो के उत्पन्न होते हैं.

संख्या—एकत्न संख्या नित्य द्रव्यों में मिल्य हैं; अनित्य में अनित्य है; एक से अधिक द्विवादि अनित्य हैं; क्योंकि अपेक्षा बुद्धि से उत्पन्न होती है. संख्या नित्य, अनित्य, मूर्त, अमूर्त सब द्रव्यों में होती है. कर्म, गुण में नहीं होती. और जो मालूम होती है वोह भ्रम है. ईश्वर, आकाश, काल, इत्यादि एक संख्या नित्य है

परिमाण—अमुक इतना, इस व्यवहार का हेतु परिमाण है. सब द्रव्यों में होता है. नित्य में नित्य अनित्य में अनित्य होता है. परमाणुओं में अणुत्व ह्रस्वत्व और आकाशादि विभु द्रव्यों में महत्त्व दीर्घत्व मुख्य हैं. इन दो से इतर सब अपेक्षित होते हैं.

परिमाण.	परम.	मध्यम.
१. महत्.	दिशा, आकाश, आत्मा, काल.	अणुक से लेके सब में.
२. अणु.	परमाणु, मन.	द्विअणुक.
३. ह्रस्व.	परमाणु, मन.	द्विअणुक.
४. दीर्घ.	दिशा, आकाश, आत्मा, काल.	अणुक से लेके सब में.

कर्म और गुण में परिमाण नहीं होता (७१ से १७ तक).

पृथक्त्व—यह इससे जुदा इस व्यवहार का हेतु है. नित्य द्रव्यों में नित्य अनित्यो में अनित्य होता है.

संयोग—यह मिले हुये हैं इस प्रतीति का निमित्त संयोग है. एक कर्मन. यथा—शान और पहाड का संयोग. उभयकर्मन यथा—दो भेदों का संयोग संयोगन-संयोग. यथा—चागन और हस्त संयोग से शरीर के साथ संयोग. संयोग सब द्रव्यों में होता है और अनित्य होता है. संयोगियों के पुरु देश में होता है.

विभाग—संयोग का नाशक गुण विभाग कदाता है. मो भी संयोगवत् तीन प्रकार का और अनित्य होता है.

पर अपर—यह परे (दुरं) यह वरे (समीप) है, इस व्यवहार का निमित्त-देशिक गुण है। वोह पहिले यह पीछे इस व्यवहार का हेतु कालिक गुण है। यथा—यह उमर में बड़ा यह छोटा, यह पहिले आया यह पीछे आया। बुद्धि की अपेक्षा से उत्पन्न नाश होते हैं।

गुरुत्व—गिरने वा दूसरेको अपनी तरफ खेंचने का निमित्त गुरुत्व (वजन) है। फल टूटा कि नीचे गिरा। तराजू में भारी पदार्थ हलकेको ऊंचा होने में निमित्त है। पानी में भारी गोला पड़े तो पानी की लचक सहकारी होने से हलके गोले उधर खिंचा आवेंगे। उपर की तरफ फेंका हुआ पत्थर वेग बल के अभाव होने पर नीचे गिरेगा। पार्थिव और जलीय रेणुओं के मिश्रण से वायु में गुरुत्व है। अनित्यों में नित्यों का ही गुरुत्व होता है।

द्रवत्व—बहने का नाम द्रवत्व है। प्रवाही जलादिक में स्वाभाविक और घृत, सुवर्ण गंधकादि पार्थिव (बंगड) द्रव्यों में नैमित्तिक है, अग्नि के सयोग से उत्पन्न होता है। अनित्यों में नित्य का ही द्रवत्व होता है। इसलिये नित्यों में नित्य अनित्यों में अनित्य होता है।

स्नेह—द्रव्य मिल के पिंड बंधने में निमित्त है। कान्ति और मृदुता का हेतु है। जल का विशेष गुण है। नित्यों में नित्य और अनित्यों में अनित्य होता है।

शब्द—आकाश मात्र का गुण है। श्रोत्र से ग्रहण होता है, वायु का धक्का इसकी उत्पत्ति में निमित्त होता है। ध्वनिरूप ढोल हथेली वगैरे में होता है। और वर्णस्वरूप मनुष्यों की भाषा में हो जाता है। द्रव्य से जन्य है इसलिये और गुण का आश्रय न होने से शब्द द्रव्य नहीं है। चक्षु का विषय न होने से कर्म नहीं है। नित्य के धर्म न पाये जाने से तथा उत्पत्ति वाला होने से शब्द नित्य नहीं है। आकाशरूप समवायी कारण से उत्पन्न होता है। नष्ट होने से उसमें कर्म समान सादृश्यत्व है एक काल में क, ख, ज्ञात न होने से जान पड़ता है कि उसकी अभिव्यक्ति (अद्वष्ट था प्रकट हुवा) नहीं है। * (२१२/२३ मे ३७ तक)। शब्द का सयोग संबंध नहीं क्योंकि गुण है। (अब आगे बुद्धि आदि आत्मा के गुणों का वर्णन होगा) —

बुद्धि—(ज्ञान) अर्थात् ज्ञान यह सब व्यवहार का हेतु है और केवल आत्मा का गुण है। सो दो प्रकार का है। नवीन ज्ञान अनुभव और पिछले ज्ञान

* मैमांसिक, प्रभाकर और कुमारल नद शब्द को नित्य द्रव्य बताते हैं

हुये का स्मरण स्मृति. अनुभव दो प्रकार का. (१) यथार्थानुभव (प्रमा-विद्या-अबाधित-सच्चा). (२) अयथार्थानुभव (अप्रमा-अविद्या-बाधित-भ्रूता). इसलिये स्मृति के भी दो भेद हैं यथार्थ, अयथार्थ (७।१).

जैसी वस्तु वैसा ही ज्ञान, उसे यथार्थानुभव वा प्रमा कहते हैं. सो तीन प्रकार की होती है. प्रत्यक्ष प्रमा, अनुमिति प्रमा और शाब्दि प्रमा. इसी को प्रत्यक्ष ज्ञान (अनुभव) अनुमानिक (लैङ्गिक) ज्ञान और शाब्दज्ञान कहते हैं.

इंद्रियो (५ बाह्य और एक आंतरीय मन) द्वारा जन्य जो अनुभव उसे प्रत्यक्षानुभव कहते हैं. यथा शब्दादि पंचविषय और दुःखादि का ज्ञान प्रत्यक्ष है. मन से दुःखादि का अनुभव होता है

ज्ञान में संबंध मुख्य है; सो संबंध के बिना नहीं होता. ज्ञान दो प्रकार का होता है. (१) निर्बिकल्प (सामान्य ज्ञान) यथा—कुछ है. 'ऐसा इंसान' से ज्ञान. (२) सविकल्प—(विशेष ज्ञान) विशेष और विशेष्य और उनके संबंध सहित जो ज्ञान हो. जैसे यह घट है निर्बिकल्प में प्रमा, अप्रमा का भेद नहीं होता. सविकल्प चक्षु बगैरे पांच ज्ञान इंद्रियजन्य जो होता है 'वोह पांच प्रकार का वाक्ष-प्रत्यक्ष है. अदर में जो मन द्वारा होता है 'वोह आंतरप्रत्यक्ष है.' इन उभय प्रकार के ज्ञानों में ९ सन्निकर्ष (संबंध) हैं. (१) द्रव्यप्रत्यक्ष में संयोग (आत्मा संयुक्त मन इंद्रिय का विषय के साथ संयोग), (२) द्रव्य में समवेत (समवाय संबंध से रही हुई) द्रव्यत्व नाति और (द्रव्य में समवाय संबंध से रहे हुये) रूपादि गुणों के प्रत्यक्ष में संयुक्त समवाय, (३) द्रव्य में समवेत जो रूपादि गुण उनमें समवाय संबंध से रहने वाली रूपत्वादि नाति के प्रत्यक्ष में संयुक्त समवेत समवाय, (४) शब्द के प्रत्यक्ष में समवाय, (५) शब्दत्व के प्रत्यक्ष में समवेत समवाय, (६) और अभाव के प्रत्यक्ष में विशेषण विशेष्य भाव संबंध है. चक्षु और त्वचा से द्रव्य प्रत्यक्ष होता है, दूसरे से नहीं. सामान्य विशेषों में सामान्य, विशेष न होने से बिना किसी प्रकार के केवल स्वरूप से ज्ञान होता है.† द्रव्य का ज्ञान द्रव्यत्व प्रकारक गुण का ज्ञान गुणत्व प्रकारक होता है. द्रव्य गुण और कर्म तीनों में जो ज्ञान होता है वोह सामान्य विशेष सहित होता है. कहीं गुण और कर्म प्रकारक भी होता है; परंतु गुण कर्म में गुणकर्म न होने से गुण में गुण प्रकारक और कर्म में कर्म प्रकारक

† यदि ऐसा होना समवेत तो गुण कर्म और द्रव्य का भी सामान्य विशेष बिना ज्ञान होना चाहिये.

ज्ञान नहीं होता (८।१।३ से १० तक). द्रव्य. गुण सामान्य प्रत्यक्ष हों तो समवाय और विशेष प्रत्यक्ष होते हैं.

अनुमान (परिभाषा).

लिंगदर्शन (चिन्ह-निशानदर्शन) से जो लिंगी (उस निशान वाले) का ज्ञान होता है वोह लैङ्गिक हैं. अर्थात् लिंग (अनुमान करने का साधन) दर्शन से जन्य लिंग गोचर जो अनुमिति रूप अनुभूति उसे लैङ्गिक कहते हैं, इसी को अनुमान भी कहते हैं. जैसे मनुष्य के शरीर को चौर के देखते हैं तो उसके मगज, हृदय, चक्षु, गर्भादिस्थान की रचना विचित्र और बुद्धि पूर्वक हुई है, ऐसा जान पड़ता है इससे उस रचना के निमित्त (ईश्वर) का अनुमान होता है. लिंग में लिंगी की व्याप्ति (अविनाभाव संबंध) होती है. जिसका अनुमान करना वा होना वा हुवा है उसे साध्य—(अनुमेय—लिंगी—व्यापक) जिसके द्वारा अनुमान ज्ञान होता है उसे साधन—(लिंग, हेतु, व्याप्य, असाधारण करण) कहते हैं. यथा—परोक्ष अग्नि साध्य, धूमदर्शन साधन है. व्याप्तिके ज्ञान के बिना अनुमान नहीं होता. जिसके (अग्नि के) बिना जो (धूम) न हो उसका (अग्नि का) उसमें (धूम में) जो संबंध उस संबंध को अविनाभाव संबंध कहते हैं, इस संबंध का नाम व्याप्ति है. यह संबंध व्यभिचार रहित सहचारी होना चाहिये. कारण कार्य, उपादान उपादेय, परिणामी परिणाम, अंगा अंगी, अवयव अवयवी, साध्य साधन, संबंध संबंधी इन प्रसंगों में कारणादि की व्याप्ति होती है; और तादात्म्य वा समवाय में परस्पर का संबंध होता है; इसलिये व्याप्तिवश एक दूसरे का (कारण से कार्य का कार्य से कारण का) अनुमान हो जाता है.

निसमें हेतु द्वारा साध्य का साधा नाय उसे पक्ष कहते हैं. जैसे कि धूम देखके यह पहाड अग्नि वाला है वा इस पहाड मे अग्नि है. यहां पहाड पक्ष है. निसमें हेतु सिद्ध साध्य का अभाव हो उसका नाम विपक्ष है. यथा तालाब में अग्नि नहीं होती अतः तालाब विपक्ष है. पक्ष से इतर निसमें हेतुसिद्ध साध्य का भाव हो उसे सपक्ष कहते हैं जैसे अग्नि वाले पहाड पक्ष का रसोई घर सपक्ष है. सारांश साध्य और हेतु की हानरी और अभाव पर पक्षादि की सज्ञा है.

उक्त व्याप्ति तीन प्रकार की होती है. निस हेतु का विपक्ष न हो वोह

केवलान्वय * जिस हेतु का सपक्ष न हो वोह केवलव्यतिरेकी + और जिसके सपक्ष विपक्ष दोनों हो वोह अन्वयव्यतिरेकी अनुमान की उत्पादक होती है। तीनों प्रकार के अनुमान (वा व्याप्ति) में से अन्वयव्यतिरेकी अनुमान उपयोगी होता है। यह पर्वत अग्नि वाला है। इस प्रकरण में रसेई गृह सपक्ष और तालाब विपक्ष है इसलिये अन्वयव्यतिरेकी अनुमान है।

अनुमानकरण.

लिंगदर्शन से व्याप्ति का स्मरण हो के लिंगी का अनुमान होता है। अनुमान करने में वक्ष्यमाण ८ प्रकार के लिंग होते हैं १. करण से कर्ता का अनुमान सयोगी लिंग (यथा—इन्द्रिय, ज्ञान कर्ता का साधन. किवा कुहाड़े के सयोगसंबंध से छेदन का उससे खाति का अनुमान). २. गुण से द्रव्य का अनुमान. वहा समवाय लिंग है (यथा—आत्मा की सिद्धि में ज्ञान लिंग है, क्योंकि आत्मा में समवाय से रहता है). ३. कार्य से कारण का अनुमान वहा कार्य लिंग है (यथा—अग्नि के अनुमान में धूम) ४. कारण से कार्य का अनुमान वहा कारण लिंग है (यथा—मेघ से वर्षा होने का अनुमान). ५. देशाविनाभाव में अनुमान होना (यथा—ओ३म् शब्द सुन के होता न वा घटी सुन के रेल्वे आने का अनुमान होता है). ६. कालाविनाभाव से अनुमान होना (यथा—चंद्र उदय होने से कुमोदनी के बिकास का अनुमान). ७. एकार्थी समवाय से लिंग अनुमान (यथा—आकाश में एकात्म एक पृथक्त्व और परममहत के होने का अनुमान). ८. विरोधी लिंग से अनुमान (यथा—१-वर्षा के न होने पर वायु और मेघ के प्रतिकूल सयोग का अनुमान, २-वर्षा हो जावे तो वर्षा के प्रतिबधक विनातीय वायु और मेघ सयोग के अभाव का अनुमान हो जाता है. ३-यहा न्योला नहीं है क्योंकि सर्प आनंद में फोकार कर रहा है) सर्प प्रसंग में लिंग का ज्ञान व्याप्ति के आधीन और व्याप्ति ज्ञान के बिना लिंग, अनुमितिप्रमा का साधक नहीं हो सकता, ऐसा जानना चाहिये. जब दूसरे के समझाने के लिये अनुमान की सिद्धि करना हो वहा पंच अव्यात्मक न्याय का उपयोग कर्तव्य होता है. प्रतिज्ञा वाक्य (यथा—यह पर्वत अग्नि वाला है),

* प्रमेय है नामी (नाम वाला) होने से. यहा नामी हेतु स्वयं होने से केवल वही अनुमान है

+ प्रत्यक्षादि प्रमाण हैं, प्रमा का कारण होने से. यहा प्रमा कारणत्व हेतु केवल व्यतिरेकी है क्योंकि जहां प्रमाण का अभाव वहा प्रमा कारणत्व का भी प्रभाव है.

- (२) अपदेश अर्थात् हेतुबोधक वाक्य (क्योंकि उर्ध्व रेखा वाली धूम देखते हैं),
 (३) निदर्शन-अर्थात् व्याप्तिरोधक वाक्य (यथा—जहा जहा धूम वहा यहा अग्नि
 होती है. जैसे महानस में), (४) अनुसंधान वाक्य (यथा—ऐसे ही यहा परवत में),
 (५) प्रत्याग्राय वाक्य (यथा—इसलिये यहा अग्नि है). यहा अग्नि है, धूम होने मे,
 रमोद्गृहवत् ऐसे ३ वाक्य भी बस होते हैं.

आप्त उपदेश रूप शब्द प्रमाण से जन्य यथार्थ अनुभूति का नाम शाब्दी
 प्रमा (शब्द द्वारा जो ज्ञान हुवा सो) है (सो वेद है) जैसे अनुमान कैसे करना वा
 कौनसा अनुमान मानना यह रीति उपर कही है वैसे शब्द कौनसा और कैसे मानना
 उसकी रीति अध्याय ९ में कही है.

उपर कहे हुये प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द यह तीन प्रमाण हैं और जितने
 (उपमान, अर्थापत्ति, अभाव, पेटित्वा, समव, मान) प्रमाण हैं उनका इनमे समावेश हो
 जाता है.

(अवधारणुभव)—इन्द्रिय दोष और संस्कार दोष से अयथार्थ ज्ञान हो जाता
 है (९।२।१०). बोह दो प्रकार का है (१) संशय और (२) विपर्यय.

एक धर्मी में अनेक धर्म विषय करने वाला ज्ञान (संशय) है. यथा लंभे वा
 दूठ के देख के यह लंभ वा पुरुष? ऐसा संशय होता है. अप्रत्यक्ष मे जैसे नंगल में सिंह
 देख के क्या यह गाय है वा गवय (रोज) है. सामान्य धर्म का ज्ञान और विशेष का
 न हो वहा संशय होता है. विशेष धर्म के ज्ञान होने से संशय का अभाव हो जाता
 है. प्रयोक्तृ स्वर्गादि है वा नहीं? इस संशय का भी इसी में अंतरभाव है

(विपर्यय)—(मिथ्याज्ञान, उलटाज्ञान. जो हो उससे और प्रकार का ज्ञान, न
 उसको बोह समझना, न वैसे को वैसे समझना). तदधर्माभाव मे धर्म विशिष्ट
 धर्मी की बुद्धि का नाम विपर्यय है. यथा—खच्चर को घोडा वा गधा समझना विपर्यय
 ज्ञान है. विपर्यय भी प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों में होता है. सीपी में रजतत्व धर्म
 नहीं है, परतु उसमें यह चादी है, ऐसे रजतत्व धर्मविशिष्ट के ग्रहण पूर्वक रजत
 (चादि) बुद्धि होती है इसको विपर्यय प्रत्यक्ष कहते हैं. तद्वत् डोरी में सर्प भान होना.
 भाप को धूम ज्ञान के अग्नि का अनुमान यहा विपर्यय अनुमान है प्रशस्तपाद की रीति
 मे यह क्या है, ऐसा आलोचन मात्र ज्ञान भी अनध्यवसाय (अविद्या) है. वृक्ष देखा,
 परतु यह कौनसा वृक्ष है, यह सोचना अनध्यवसाय है. सिंह देख के यह कौन प्राणी

होगा, ऐसा अनध्यवसाय होता है. संशयमें तो दो काटीयाही ज्ञान होता है और अध्यवसाय में एक ही अदृष्ट पूर्व वस्तु के विषयमें होता है. स्वप्न-संस्कार वेग, धातु दोष और अदृष्ट से होता है. अदृष्ट से दो बोह भावी शुभाशुभ का सूचक चिह्न होता है. और जो स्वप्न में ही जाने हुयेका स्वप्न में ही प्रतिसन्धान होता है कि "कभी मेने इमको देखा है" यह ज्ञान स्वप्नांतिक कहलाता है. इनमें से स्वप्न ज्ञान तो पूर्वानुभव जन्य संस्कारों में होता है. और स्वप्नान्तिक तत्काल उत्पन्न ज्ञान में उत्पन्न हुये संस्कार में होता है.

(हेत्वाभास)—जिस से अनुमान हो उसे लिंग वा हेतु कहते हैं. ऐसे कि अग्नि के अनुमान में धूम हेतु है. जो हेतु नष्ट और हेतुवत् भासे—यथार्थ अनुमिति का प्रतिबंधक हो उसे हेत्वाभास कहते हैं. ऐसे में हेतु रूप जो ज्ञान उसका विषय में अंतरभाव है. ऐसे हेत्वाभास १ प्रकार के होते हैं (१) बिरुद्ध (२) असिद्ध (पक्षासिद्ध, स्वरूपासिद्ध, अप्रसिद्ध, प्रतिज्ञासिद्ध, ऐसे ४ प्रकार का होता है.) (३) अनेकांत (यह साधारण-सत्प्रतिपक्ष १, असाधारण २, प्रकरणसम-अनुपसहारी ३, ऐसे ३ प्रकार का होता है) (न्याय दर्शनमें निवेचन बांच चुके हो).

(स्मृति)—पूर्व अनुभव के संस्कार में जो ज्ञान उत्पन्न होता है वोह स्मृति है. यथार्थानुभवजन्य संस्कारन यथार्थस्मृति और अयथार्थ (अनुभवजन्य संस्कारन अयथार्थ स्मृति होती है. स्मृति की स्मृति को (अतिस्मृति को) चर्मस्मृति कहते हैं. नवीन नैयायिक स्वप्न को भी स्मृति कहते हैं, परंतु भावना संस्कार के प्ररूप में स्मृति का विषय प्रत्यक्षाकारमा (जैसे का नेमा) भासता है, ऐसा मानने हैं.

मुख—इष्ट विषय की प्राप्ति से यह गुण उत्पन्न होता है. मुझे हो, इस अनुकूल ज्ञान का विषय है. अतीत विषयों में स्मृति में और अनागत में उनके संकल्प में होता है जो ज्ञानवानों का विषय, और उसकी स्मृति तथा सत्य के सिवा मुम होता है, वह विद्या, प्राप्ति, संतोष और धर्म विशेष में होता है.

दुःख—इष्ट के विषेय वा अनिष्ट की प्राप्ति में उत्पन्न होता है. मुझे न हो, इस प्रतिरूत ज्ञान का विषय है. अतीत विषयों की स्मृति और अनागत के संकल्पों में होता है.

इच्छा—अपने लिये वा दूसरे के लिये अग्रस्त वस्तु की चाहना को इच्छा कहने हैं. जो दो प्रकार की है (१) मुक्त प्राप्ति और दुःख निवृत्ति की इच्छा कहेच्छा है (२) और पर इच्छा, इमको साक्षात् और परंपरा के उपायरूप इच्छा है.

द्वेष—प्रज्वलन स्वरूप द्वेष है. वा अरुची होना. प्रयत्न, स्मृति, धर्म और अधर्म का हेतु है. दुष्टों से द्वेष में धर्म और श्रेष्ठों से द्वेष में अधर्म होता है क्रोध, द्रोह, मन्यु, अक्षमा, अमर्ष यह द्वेष के भेद हैं.

प्रयत्न—उद्योग (संपादनार्थ चेष्टा) प्रयत्न गुण है. जीवन प्रयत्न (सोने समय भी जो प्राण अपान को चलाता है और जाग्रत में मन का इंद्रियों के साथ संयोग कराता है), + इच्छित प्रयत्न (हित के साधन ग्रहण करने में जो होता है सो), द्वेषित प्रयत्न (दुःख के साधनों के परित्याग में होता है सो).

धर्म—विहित (उत्तम) कर्मों से धर्म उत्पन्न होता है बोह पुरुष का गुण है; सो कर्ता के प्रिय हित और मोक्ष का हेतु है. प्रतिषिद्ध (निषिद्ध) कर्मों से अधर्म उत्पन्न होता है; सो अहित और दुःख का हेतु होता है. इन उभय को अदृष्ट कहते हैं. प्रसंग पर उद्भव हो के सुख दुःख भोग के हेतु होते हैं.

संस्कार—संस्कार तीन प्रकार का होता है १. वेग—द्वितीयादि पतन का असमवायी कारण. पृथ्वी, जल, तेज, वायु और मन इन पांच भूत द्रव्यों में होता है. कर्म से कर्म (गति से गति) उत्पन्न होता है और अगले कर्म का हेतु होता है.

२. भावना—स्मृति का हेतु पूर्व अनुभवजन्य संस्कार का नाम भावना है. यह आत्मा में होता है. † जिस विषय में बारबार अभ्यास उसमें निपुणता आने का कारण है. ३ स्थितिस्थापक—पूर्ववत् अवस्था में लाने वाला. जैसे टेढ़ी हुई शाखा को छोड़ें तो फिर सीधी हो जाती है. यह संस्कार स्पर्श वाले घनी द्रव्यों में होता है.

गुणोपसंहार—* एक इंद्रिय से ग्रहण होने योग्य वा एक द्रव्य को दूसरे द्रव्य से निखारते हों वे विशेष गुण हैं. रूप, रस, गंध, स्पर्श, छह, सासिद्धक, द्रवत्व, ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म भावना और शब्द यह विशेष गुण हैं. सख्या, परिणाम, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, नैमित्तिक द्रवत्व

+ अगली, पेड़, जिन्हा इलाते हैं. हमारा नहीं मालूम होता कि वेन में लवु वा इत्रिय एकदके इलाते हैं. कलोलोपेक्षरम सुपाने पर भी प्राण चलते हैं. योग्य भाषण होता है. जानने पीछे खबर भी नहीं होती. इसमें जान पड़ता है कि इस प्रकार के व्यवहार में कुछ अन्य नीति-नीति है.

† संस्कार उत्पत्ति नाश वाले हैं तो उनका उपादान चाहिये, मन उपादान नहीं, अणु मानने से. आत्मा नहीं बिभु स्वोक्ताने से. तो केरं अन्य केन ? सिद्ध नहीं होता. अतः में आत्मा वा मध्यम अतःकरण की सुध्मावस्थानिशेष को संस्कार-भावना कहना पड़ता है.

* अंदा जनाते हैं.

और वेग सामान्य गुण हैं. अमूर्त १ शब्द गुण है. मूर्त १७ हैं. मूर्तामूर्त १८ हैं. गुणों में अव्याप्यवृत्ति संयोग विभाग और शब्द यह ३ गुण हैं शेष सब व्याप्यवृत्ति हैं. वायु में ९, नेत्र में ११, जल में १४, पृथ्वी में १४, जीव में १४ (बुद्धि वगैरे ६ संख्यादि ९ और भावना धर्माधर्म ३), दिशा में ९, काल में ५, ईश्वर में ८ और मन में ८ हैं (विशेष न्यायप्रकाश और आर्यभाष्य में देखो).

भारूप कारण से रहित जो नित्य पदार्थ है वही मुख्य कारण है. उसकी सिद्धि में कार्य लिंग है कारण होने से कार्य होता है (४।१।१, २, ३). सनातीय दो अणु=दो अणुक. तीन दो अणुक=त्र्यणुक. चार चार त्र्यणुक=चतुरणुक. इस प्रकार बन के सनातीय विनातीय का मिश्रण हो के जगत् की उत्पत्ति होती है. उस पीछे इससे उलटे क्रम से नाश होता है. कारण कार्य द्रव्य जुदा नहीं हैं (७।२।१ ६).

१. क्रिया गुण का व्यवहार न होने से उत्पत्ति के पूर्व कार्य असत् है (९।१।१). कारणरूप से सत् कार्यरूप से असत्. २. कारण व्यापार कार्य को सत् बना देता है. ३. नाश पीछे कार्य असत् हो जाता है. ४. असत् कर्मा सत् नहीं होता. कार्य परमार्थतः सत् नहीं, इसलिये असत्. ५. नाश पीछे यहां नहीं है ऐसे असत् का बोध होता है. कारणदर्शन से पूर्व में कार्य का अभाव भी प्रत्यक्ष होता है. ६. अध्वमे अंगो, धर्म में अधर्म का प्रत्यक्ष होता है. ७. सारांश कार्य असत् नहीं है किंतु सत् का व्यापार होने से सत् है.

६. योगदर्शन.

इस दर्शन के प्रवर्तक पतंजलि मुनि हैं. उनके नाम पर इस दर्शन को पातंजल दर्शन कहते हैं. इसमें योग का वर्णन होने से इसे योग दर्शन कहते हैं. आत्मा का साक्षात् होके कैवल्य होना इसका मुख्य उद्देश्य है. परंतु यहां पहांचने के पहिले ही अम्पासी को अनेक शक्ति और सिद्धियां प्राप्त हो जाती हैं. यह दर्शन हिरण्यगर्भ ऋषिकृत हिरण्यगर्भ संहिता का विशेषानुवाद है. समाधि, साधन, विभूति और कैवल्य ऐसे इसके ७ पाद हैं, पाद प्रति सूत्र हैं. यह दर्शन कय बना, यह कहना मुशकिल है; परंतु द्वापर में हुआ हो, ऐसा जान पड़ता है; क्योंकि महा-भारतादि ग्रंथों में इसका (योग दर्शन ऐसे) नाम देखते हैं. यह बोध पतंजली नहीं जान पड़ते हैं कि जिन्होंने अष्टाध्यायो पर भाष्य किया है; क्योंकि ये बहुत पीछे

हुये हैं. योगदर्शन पर व्यासमुनि रक्त भाष्य है, यह व्यासजी वे नहीं जान पड़ते कि जिन्होंने वेदांतदर्शन रचा है; क्योंकि क्षणिकवाद और पांच स्कंध जो बौद्धों के सिवाय अन्य की परिभाषा नहीं है उसका खंडन भाष्यमें किया है (४।२१ का भाष्य देखो). वहां ही सांख्ययोग का खंडन किया है. राजा भोजरक्त इस पर भोजवृत्ति है, औरों ने भी इस पर टीका करके अपना विचार दरसाया है. वर्तमान में योग आर्य भाष्य हुआ है. टीकाकारों का मतभेद, साधन वा संप्राधि प्रसंग में नहीं है; यदि है तो सिद्धि प्रसंग और कैवल्यपाद में है. यह दर्शन शब्द वा विचार मात्र का विषय नहीं है किंतु प्रयोग का अभ्यास करने से इसका फल होता है ऐसा है.

प्रसिद्ध प्रती में सूत्रों की न्यूनाधिकता भी देखने में आई है. यथा "तदासर्वा" (४।३१) इस सूत्र में अनेक पद व्यास भाष्य में नहीं. अन्य में है और "जाति" (३।५२), नतत (३।२०), कायरूप (३।२१), एतेन (३।२२), यह भोजवृत्ति में है. व्यास भाष्य में नहीं किंतु भाष्य वचन हैं इत्यादि भेद है.

इस दर्शन विषे परिणामी का अनादि बंध कैसे, नष्ट प्रकृति की पुरुष के भोग मोक्षार्थ स्वयं प्रवृत्ति कैसे, प्रकृति मुक्त को न चिपटे इसमें हेतु क्या, मुक्ति से अनावृत्ति तो सृष्टि का उच्छेद होगा, इत्यादि शंका हैं. परंतु दर्शन इनकी दरकार नहीं करता क्योंकि बात इतनी ही है कि यदि अधिकारी विवेक हुये पीछे अभ्यास वैराग्य द्वारा चित्त का निरोध कर लेगा तो जेसा होगा वेसा स्वयं अनुभव हो जायगा. आत्म संबंधी किसका लेख वा विवेक ठीक ठीक है, इसकी परीक्षा हो जायगी. इसलिये कोई तत्कारर दरमियान में नहीं ली है, ऐसा जान पड़ता है.

वर्तमान—नूतनकाल विषे इस दर्शन के सिद्धि प्रसंग पर हंसी उड़ाते देखते हैं, परंतु सृष्टि नियम को जानके उसका तोल करें तो यह हंसी कहां तक ठीक है, यह स्वयं जान लेंगे. परंतु सिद्धि के लेखपर आग्रह करना भी ठीक नहीं जान पड़ता; कारण कि परीक्षा किये वा कराये बिना लेखमात्र से नहीं माना जा सकता. किंवा महत्ता वाला कोई कार्य ऐसा देखने में नहीं आता कि निससे इस लेख का अनुमान कर सकें.

पतंजलि मुनि का मतव्य.

(१) अविद्यादि क्लेश, शुभाशुभ कर्म, उनके फल और वासना से रहित जो पुरुष विशेष है सो ईश्वर है. वोह गुरुओं का भी गुरु (शिक्षक) और नित्य है. अधिकारियों के इष्ट प्राप्ति में जो विघ्न उनके नाश में निमित्त होता है. जीवों का

परिमित ज्ञान ही इसकी सिद्धि में प्रमाण है अर्थात् कोई पूर्ण ज्ञान वाला (सर्वज्ञ) होना चाहिये. (योग दर्शन पाद १. सूत्र २४, २५, २६. २९).

(२) पुरुष (जीवात्मा) चित्त (बुद्धि) के संबंध से द्रष्टा है (१।३. २।१७. २।२०). चेतन है, अपरिणामी है, विभु है, * चित्त जिसका ज्ञेय है, वोह चित्त का प्रकाशक है (४।१८।२२). पुरुष विषयों का प्रकाशक नहीं किंतु चित्त दृश्य का आकार धरता है सो उसमें ग्रहण होता है और जब चित्त बाह्य विषय रूप न हो तो संस्काराकार होता है वोह पुरुष में विषय होता है. (आप्य- वृत्ति) और पुरुष नाना हैं (२।२२).

(३) सत्त्व, रज, तम यह ३ गुण परिणामी हैं सो ही दृश्य है. पुरुष को भोग मोक्ष देने वाले हैं (२।१८). परिणाम पाने में इनका कोई प्रयोजन नहीं है, किंतु पुरुष के भोग मोक्ष के अर्थ परिणाम को पाते हैं (२।२१. ४।२४). जितना यह सब दृश्य है वोह सब तीनों गुणों का परिणाम है (४।१३).

४. चित्त (बुद्धि) यह प्रकृति (सत्त्व रज तम का समूह) का सत्त्व प्रधान परिणाम है, सो स्वयं प्रकाश नहीं है, एक चित्त दूसरे चित्त का प्रकाशक नहीं होता (४।१९. २।१). दुःख सुख, और मैं दुःखी सुखी यह चित्त के परिणाम हैं (४।२०). त्रिपुटीमात्र चित्त के परिणाम हैं (४।२३). चित्त से इतर बाह्य पदार्थ नहीं हैं, ऐसा नहीं है, किंतु चित्त में शक्ति है उनके आकार होना सो वे आकार विषय होते हैं (४।१६). विषय एक रूप है तो भी चित्त में ज्ञानवृत्ति जुदा जुदा होती हैं (४।१४, १५). चित्त में वासना अनादि है (अर्थात् चित्त और पुरुष का संबंध अनादि से है) (४।१०). किसी (चितादि किसी वस्तु) का भी नाश नहीं होता; किंतु अवस्थांतर होता है (यथा मृतपिंड घट, कनककुंडल, जल बर्फ, दूध दही इत्यादि) (४।४, १२). पुरुष को पुनर्जन्म होता है (चित्त का योनीआंतर गमनागमन यही पुरुष का पुनर्जन्म) (२।१२, १३. ३।१८). चित्त के पूर्व पूर्व वाले जन्य जो धर्म अधर्म सो तो आडमात्र होते हैं, उस आड के दूर होने पर चित्त (प्रकृति, भोग मोक्ष वास्ते) स्वयं नवीन परिणामी होता है (२।३).

(५) द्रष्टा (पुरुष) द्रश्य (चित्त) का संयोग दुःखों का कारण है (२।१७). स्वत्वामी भाव संबंध का नाम संयोग है (२।२३). संयोग का कारण अविद्या है (२।२४).

* अपरिणामी. और निष्कार होता, इन दो पद की अभिव्यक्ति में विभु.

“इन तीनों सूत्रों के भावार्थ विषे भाष्यकार और वृत्तिकारों का मतभेद है— विवाद है। व्यासभाष्य, भोजवृत्ति, आर्यभाष्य, रावलवृत्ति देखो। द्रश्य शक्तियों के स्वरूप प्राप्ति का हेतु सो संयोग है १, द्रश्य (भोग्य) और द्रष्टा (भोक्ष स्वरूप) शक्ति के स्वरूप प्राप्ति का कारण संयोग २, बुद्धिरूप से परिणाम पाई हुई प्रकृति (स्वशक्ति) द्रष्टा (स्वामी शक्ति) इन दोनों शक्ति की उपलब्धि का कारण संयोग है ३, भोग भोक्षार्थ जो उभय (पु. प्र.) का परस्पर स्वस्वामीभाव वा द्रष्टा द्रश्यभाव वा भोग्य भोक्ताभाव रूप जो संबंध इसका नाम संयोग है ४.”

“बुद्धि में पुरुष का प्रतिबिंब (समीप-तादात्म्य संबंध) है, इसलिये बुद्धि (चित्त) चेतन ही जान पड़ती है; उस बुद्धि के धर्म (परिणाम-कर्ता भोक्तादि तमाम त्रिपुटी-बंधभोक्ष) पुरुष को अपने में भासते हैं वा वैसे अपने को मान बैठा है; यही बंध (दुःख) है, इस अविद्या का अभाव होना ही मोक्ष है १, विपरीत ज्ञान का नाम ही अविद्या है २, उक्त अविवेक का नाम अविद्या है ३, स्वस्वरूप का अज्ञान इसका नाम अविद्या ४.”

(१) परिणाम दुःख, ताप दुःख और संस्कार दुःख से मिश्रित और परस्पर विरुद्ध तथा चलस्वभाव गुणों का परिणाम होने से सब विषय सुख, विवेकी को दुःख रूप ही हैं (२।१५). भूत भोग चुके, वर्तमान प्रारब्ध, भोगने पर स्वयं निवृत्त हो जायेंगे, और भविष्यत दुःख त्याज्य हैं (२।१६). दुःखों का कारण पहिले कहा, भावि में वे न हों उनका उपाय आगे कहते हैं.

(७) उक्त अविद्या के अभाव से संयोग का अभाव होता है, उसका नाम हान है, इसी को मोक्ष कहते हैं (२।२५). अर्थात् पुरुषार्थ रहित हुये गुणों का (चित्त का अपने कारण में लय हो जाना † अथवा चित्त शक्ति का (चेतनस्वरूप बुद्धि के संबंध से रहित होके) अपने स्वरूप में स्थित होना इसका नाम कैवल्य (मोक्ष) है (४।३४).

(८) वासना सहित मिथ्याज्ञान रहित होने का नाम विवेकज्ञान है सो यह विवेकज्ञान उस हान का उपाय है (२।२६). यह योग अर्थात् चित्तवृत्ति के निरोध से होता है (२।२८). यह निरोध अम्यास और वैराम्य से जाता है (२।१२). विवेकज्ञान (पुरुषख्याति) से सत्त्वादि गुणों में होने वाली जो इच्छा उसका अभाव होना परवैराम्य है.

† चित्त अहंकार में, अहंकार महत्तत्त्व में और महत्तत्त्व प्रकृति में लय हो जाता है.

(९) विवेकख्याति और परवैराग्यवाले जीवनमुक्त पुरुष को सब आत्मसंशय का अभाव हो जाता है (४।२५. २।२.७). स्वरूपस्थिति से उत्थानकाल में भी संस्कार उसे हानिकारक नहीं होते (४।२८). सब विषय उसे अल्प (तुच्छ) हो जाते हैं (४।३१).

(१०) उस मुक्त की पुनरावृत्ति (शरीर त्याग पीछे अन्य शरीर वा योनी प्राप्ति) नहीं होती अर्थात् प्रकृति उसके बंध मोक्ष वास्ते परिणाम नहीं धरती (४।३०, ३२, ३३). दूसरे जीवों वास्ते परिणाम पाती है (२।२२).

(११) प्रत्यक्ष (इंद्रियजन्य चित्तवृत्ति), अनुमान (व्याप्तिजन्य चित्तवृत्ति) और आगम (वेद शब्दजन्य वृत्ति) यह तीन प्रमाण हैं.

(१२) ईश्वर जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और लय का निमित्त है वा नहीं, और जगत् की उत्पत्ति लय होता है वा नहीं, इनकी चर्चा योगसूत्र में नहीं है. पुरुष के भोग मोक्ष के लिये प्रकृति की प्रवृत्ति ईश्वर निमित्त द्वारा होती है, ऐसा भी नहीं लिखा है; बल्के प्रकृति स्वतंत्र प्रवृत्ति करती हो, ऐसा (४।३ आदि सूत्रों से) भासता है. परंतु यह शास्त्र सर्वत्र ईश्वर और वेद का मानता है; इसलिये जड़ प्रकृति का प्रेरक कोई शक्तिमान चेतन याने ईश्वर होना चाहिये. नहीं तो मुक्त होने पीछे भी प्रकृति क्यों न चिपटे—स्वामी न बनावे किंवा बद्ध जीवों के क्यों न छोड़ दे? निदान ईश्वर का निमित्तकारण मानता हो, ऐसा आशय निकाल सकेंगे. परंतु इसका विषय केवल प्रकृति से जुदा पड़के स्वस्वरूप में स्थित होने का है; इसलिये इससे इतर अन्य विषय नहीं लिये हैं, ऐसा जान पड़ता है.

विंशत्य वर्णन.

हिरण्यगर्भ संहिता योग का ग्रंथ है उसका विस्तार वाला अनुवाद पतंजलि मुनि लिखते हैं. यह योग का विषय उच्चार वा विचारमात्र का विषय नहीं है, किंतु आचार (प्रकटित-अध्यास वर्तन) का विषय है, उसमें शिक्षक की अपेक्षा है, इसलिये संक्षेप में सार लिखते हैं.

योग से पुरुष को केवल्य (मोक्ष) स्वस्वरूप स्थिति प्राप्त होती है. चित्त की वृत्तिओं का निरोध योग कहाता है. चित्त (अतःकरण-मन, बुद्धि, अहंकार, चित्त) की वृत्तियों (परिणाम-स्फुरण-योग्यता) असंख्य हैं. उनका समावेश नीचे की पांच में हो जाता है १. प्रमाण (नित्यमे यथार्थ बोध हो, यो २ प्रकार की होती है.

नं. ११ याद कीजे). २. विपर्यय (जिससे अयथार्थ बोध हो. अर्थात् मिथ्या ज्ञान, भ्रांति, अविद्या, उलटा ज्ञान). ३. कथन में ठीक परंतु अर्थशून्य हो उस वृत्ति को विकल्प कहते हैं यथा—हाथ पानी से जल गया. सब ऐसा कहते हैं परंतु दरअसल हाथ अग्नि से जला है. ४. निद्रा—जाग के कहे कि मैं बेसुध सोया. ५. इन वृत्तियों के अनुभवजन्य जो संस्कार उन संस्कारों से जो चित्तवृत्ति पुनः उत्पन्न होती है वोह स्मृति है. स्मृति की भी पुनः स्मृति होती है. इन सब वृत्तिओं का आत्मा अनुभव करता है अतः इस अनुभव को बोध वा दृष्टि और आत्मा को बोधा वा द्रष्टा कहते हैं.

तथा चित्त की पांच अवस्था कहाती हैं. १. क्षिप्त—जब चित्त अत्यंत स्थिर हो. २. मूढ—ज्ञान की तरफ झुके ही नहीं. ३. विसिप्त—जब थोड़ा सा टिके परंतु जलदी घबराके विचल जाय. ४. एकाग्र—जब एक ही अर्थ में पूरा टिक जाय उसी अर्थ में ध्यान की एकतानता बंध जाती है वोह एकाग्रावस्था है. ५. निरुद्ध—सर्वथा रुक जाना. नवीन वा पुरानी, धेय ध्यानादि कोई प्रकार की भी वृत्ति न फुरे. न नींद हो न मूर्छा. इन पांचों में से पहिली व्यवहारियों की, दूसरी नीचों की, तीसरी जिज्ञासु की और चौथी पांचवी अवस्था योगी की हैं.

चौथी का नाम संप्रज्ञातयोग (जहां टिके उसके यथार्थ ज्ञान लेता है). पांचवी का नाम असंप्रज्ञातयोग (सब वृत्तियों का अभाव हो जाता है). इसी का नाम योग है. चित्त के निरोध होने पर कोई वृत्ति दृश्य नहीं होती, तब द्रष्टा अपने स्वरूप में स्थित होता है (आत्मदर्शन—स्वप्रकाशस्वरूप होता है) (इसको चिदग्रंथी का भंग भी कहते हैं).

पूर्वोक्त वृत्तियों का अभ्यास (चित्त को ठेराने का बारंबार यत्न करना) और + परवैराग्य (लोक परलोक की सिद्धि वगैरे की कामनाओं से रहित होना) से निरोध होता है. जितना अभ्यास और वैराग्य प्रबल उतना ही जलदी योग सिद्ध होता है.

१. ओ३म् के जप और परमात्मा के स्वरूप चिंतन को ईश्वर प्रणिधान कहते हैं. इस भक्ति विशेष से समाधि (असंप्रज्ञातयोग) का लाभ होता है अर्थात्

+ परवैराग्य २ प्रकार का है. १ यही. दूसरे के दृष्टान्त. द. अ. म. २५६ देखा. आत्मचित्त को होता है.

३ ३।३६. ४।४८ देखा. सिद्धिमें विशेषस्थिति में भ. द. है.

चित्त स्थिर हो जाता है. और योग सिद्धि में जो विघ्न होने वाले हैं उनकी निवृत्ति हो जाती है. उन विघ्नों के नाम, व्याधि (रोग), सत्यान (अशक्ति), संशय (में योग कर सकूंगा वा नहीं), प्रपाद (वेदरकारी से साधन छोड़ना), आलस्य (शिथिलता बनी रहनी), अविरति (विषयों में प्रीति-तृष्णा बनी रहनी), भ्रान्तिदर्शन (योगी गुरु के उपदेश में विपरीत ज्ञान) अलब्ध भूमिकत्व (समाधि की भूमिकायें (डिगरी-दरजे) का न पाना), अनवर्धितत्व (भूमिका के पाके भी चित्त का न टेरना), यह ९ विघ्न हैं. और विशेषों के साथ साथ होने वाले ९ विघ्न हैं. प्रातेकूल वेदना (३ प्रकार की) १, क्षोभ (इच्छा पूरी न होने से जो व्याकुलता) २, कंप (आत्मन और मन के मंग करने वाला शरीर का कंपन) ३, प्रश्वास (बाहिर से अंदर में प्राण का नाना) ४, श्वास (प्राण का बाहिर आना) ५, उक्त सब विघ्न एक तत्त्व के अभ्यास करने से दूर हो जाने हैं.

जब तक चित्त में हर्षादि बने रहते हैं वहां तक चित्त नहीं टिकता इन मलों के धोने का उपाय यह है. १ सुखियों में वैश्रो की भावना से २, दुःखियों में करुणा (दया) की भावना से ३, पुण्यात्माओं में मुदिता (प्रसन्नता) की भावना से ४, और पापियों में उपेक्षा (उदासीनता) की भावना से चित्त निर्मल हो जाता है.

२. प्राण बाहिर निकाल के रोकना पुनः धीरे धीरे लेके अंदर में रोकना ऐसा अभ्यास करने से मन स्थिर होता है. ३. विषयवती से मन स्थिर हो जाता है. यथा-नासाग्र भाग में ध्यान करने से दिव्य गंध का ज्ञान होता है उस विषय रूपवृत्ति होने से चित्त टेरता है. (ऐसे ही अन्य इंद्रियों के विषय ज्ञातव्य हैं). ४. विशोकाग्नेोतिप्पति की प्रवृत्ति से मन स्थिर होता है यथा-हृदय कमल में चित्त लगाने से सूर्य के प्रकाश में मदल जाती है उससे चित्त टेरता है. (इसी प्रकार नार्मा, भ्रुकुटी, ब्रह्मरंध्र के चक्रों वास्ते जान लेना). ५. चैतराग के चित्त में संयम करने से मन स्थिर होता है. ६. स्वप्न ज्ञान वा निद्रा ज्ञान के अवलंबन करने वाला चित्त स्थिर हो जाता है. ७. किंवा अपनी रुचि अनुसार ध्यान करने से चित्त टेरता है. (मन मुत्सीयना करे तो हानि है * इसलिये किसी अभ्यासी वा शास्त्र से संमत होके करना चाहिये).

* मन मुक्ती हट निमग्न ने तीन व्यक्तियों की छानि देखने में आई. वे मुख्य पीछे देखने भागे.

निसका चित्त शुद्ध है उसके लिये अभ्यास और वैराग्य उपाय है. निसका अभिचित्त की शुद्धि करना शेष है उसे साधनों की आवश्यकता है उनमें से सहला क्रियायोग साधन है. १. तप दुःख सुखादि जो द्वंद्व हैं उनको सहन करना अर्थात् सहनशील होना. आहार विहार का संयम अर्थात् हित परिमित और शुद्ध सात्वकी अन्न का आहार होना, शरीर की क्रिया नियम होना. २. स्वाध्याय— धर्म और अध्यात्मविद्या सिखाने वाले शास्त्र का अभ्यास करना. ३. ईश्वर प्रणिधान— ईश्वर चिंतन, सर्व कर्म तिसको अर्पण करना और उनके फल में त्याग वृत्ति. यह क्रिया योग समाधि की उत्पत्ति के लिये और अविद्यादि फलेशों का सूक्ष्म—(निर्वल) करने के लिये हैं.

ये पंचकलेश यह हैं. १. अविद्या— अनित्य, अपवित्र, दुःख और अनात्म में (उलटा ज्ञान अर्थात्) नित्य, पवित्र, सुख और आत्मा का ज्ञान होना या नित्यादि को अनित्यादि समझना यह अविद्या है. २. अस्मिता— इक् शक्ति (आत्मा) और दर्शनशक्ति (बुद्धि) इनका भेद प्रतीत न होना किंतु उभयका एक स्वरूप सा जान पड़ना. अर्थात् जब अविद्या से प्रथम बुद्धि को आत्मा (अपना आप) समझ लेता है तो फिर बुद्धि की तमाम अवस्था अपनेमे आरोप कर लेता है. ३. राग— सुख के साथ लेटने वाला अर्थात् जिस वस्तु से सुख उठाया उसमें इच्छा विशेष होना. ४. द्वेष— दुःख के साथ लेटने वाला अर्थात् दुःखानुभव के पीछे उत्पन्न हुई जो अरुचि वाली चित्तवृत्ति उसका नाम द्वेष है. ५. आभिनिवेश— विवेकी को भी मूर्ख समान वासना बल से होने वाला जो मरण भय तो (ऐसी चित्तवृत्ति). दृष्ट अदृष्ट जन्म में फल देनेवाले शुभाशुभ कर्मजन्य जो धर्म अधर्म उनका मूल क्लेश है इसलिये निवर्तनीय है.

योग के जो अंग उनके अनुष्ठान द्वारा अशुद्धि (धर्माधर्म पंचकलेश) के नाश हो जाने से विवेकख्याति (आत्मा—दृष्टा और प्रकृति—चित्त का साक्षात्) पर्यंत निर्मल ज्ञान की प्राप्ति होती है (२।२८). यम, नियम, आसन, प्राणायाम, मत्पाहार, धारणा, ध्यान और समाधि यह आठ योग के अंग हैं (२।२९).

१. यम—अहिंसा (बैर और द्रोह से रहित होना), सत्य (जैसा देखा सुना जाना माना वैसा किंवा यथार्थ भाषण), अस्तेय (चोरी न करना वा अनीति से किसी का हरण न करना), ब्रह्मचर्य (वीर्य अत्याग. वा अष्टमैथन वर्णित होना) अपास्मिह (दोष दृष्टि से विषयों का परित्याग वा ममता का अभाव वा नरुदत से

ज्यादे का असंग्रह). यह पांच यम (महामृत) कहाने हैं. सर्व देश काल स्थिति में तन मन वाणी से पालन करने योग्य होने से महामृत कहाते हैं.

२. नियम=शौच (तन और तत्संबंधी वस्त्र भोजनादि की सफाई यह बाह्य शौच. और मैत्री आदि से अंतर की सफाई आंतरशौच). संतोष (यथा प्राप्त में संतुष्टि) तप (पूर्ववत्). स्वाध्याय (पूर्ववत्) ईश्वर प्रणिधान (पूर्ववत्). यह पांच नियम कहाते हैं.

जो यमनियम पालन में बाधा जान पड़े तो उसके प्रतिपक्ष (हानि) का विचार करके पालना चाहिये. यमनियम के १० फल होते हैं. १. अहिंसा पालन से दूसरे जीवों के विरोधभाव की निवृत्ति. २. सत्य से धर्म और सुख तथा वचन की सफलता. ३. असेय से आवश्यकता पूरी हो जाना. ४. ब्रह्मचर्य से तन मन का बल. ५. अपरिग्रह से पूर्व उत्तर जन्म का अनुमान. ६. शौच से शरीर में वैराग्य, संबंध से उपरामता और चित्त शुद्धि. ७. संतोष से अनुत्तम (सर्वोत्तम) सुख. ८ तप से शरीर इंद्रिय की शुद्धि और शक्तिवृद्धि. ९. स्वाध्याय से इष्ट साक्षात् की योग्यता वा साक्षात् और १०. ईश्वर प्रणिधान से समप्रज्ञात समाधि फल होता है.

३. आसन=बैठने की रीति विशेष का नाम आसन है. वे कई प्रकार के होते हैं;† परंतु जिससे देर तक सुख से बैठ रहें और रोग न हो ऐसा आसन उपयोगी है आसन की जय होने में भूख, प्यास, सर्दी, गर्मी बगैरे ब्रह्म नहीं सताते. तन और कर्म इंद्रिय स्थिर हो जाते हैं.

४. प्राणायाम=प्राण (श्वास) की गति का रोकना प्राणायाम है, जो आसन किये बिना नहीं होता. श्वास को बाहिर निकालना रेचक. अंदर की तरफ खेंचना पूरक और रोकना (बाह्य वा अंदर में रोकना) कुंभक कहाता है. पूरक और रेचक सहित जो कुंभक सो सहित कुंभक कहाता है. और जब अभ्यासबश से इतनी शक्ति बढ जाय कि रेचक पूरक बिना प्राण थम जाते हैं उसे केवल कुंभक कहते हैं. प्राणायाम करने से मल धोये जाते हैं, ज्ञान चमकता है और मन धारणा के योग्य बन जाता है. ‡

† आसन, प्राणायाम के वास्ते ही होता है, सर्वेश नहीं. आसन ८४ प्रकार के हैं. उनमें से कोई रोग निवर्त्तक, कोई मुदर पाथक है सिद्धासन (मुक्तासन) और वज्रासन यह प्राणायाम में उपयोगी है

‡ प्राणायाम की विधि अभ्यासो गुरु से सीखना चाहिये. मन मुन्दी करने से हानिपद हो जाता है. उसकी मात्रा देश काल सख्या इत्यादि यथावधि करार होते हैं. सारास आसन प्राणायाम गुरु से सीखने योग्य है.

१. प्रत्याहार=प्राणायाम के अभ्यास से जब मन बाहिर की तरफ से हट जाता है तो उसके साथ ही इंद्रियों का बाह्य विषयों से संबंध त्याग कर चित्त के समान धम जाने का नाम प्रत्याहार है. प्रत्याहार से इंद्रिय बस में हो जाती हैं.

२. धारणा=चित्त को किसी एक स्थान पर टिकाना धारणा है. टिकाने के स्थान शरीर के अंदर नाभी, हृदय, अकुटी, मूर्धादि चक्र हैं और बाहिर कोई भी विषय हो सकता है.

३. ध्यान=जब जिस प्रदेश (वस्तु) में चित्त को टिकाया है उसी में उसकी वृत्ति का एकाग्र हो जाना अर्थात् एक ही प्रकार की वृत्ति का लगातार उदय होने चला जाना और अन्य वृत्ति का उदय न होना ध्यान कहाता है.

४. समाधि=जब वोह ध्यान ऐसा नम जाता है कि उसमें केवल धेयमात्र ही भासता है, ध्यान का अपना स्वरूप भी गुम हुवा जैसा हो जाता है तब उसे समाधि कहते हैं. इस समाधि की पक्की अवस्था का नाम संप्रज्ञात समाधि है. जिसमें समाधि के अगम्य विषय भी ज्ञात हो जाते हैं. यमादि पांच योग के बहिरंग और धारणा ध्यान समाधि यह ३ अंतरंग साधन है.

संयम=जब धारणा, ध्यान और समाधि तीनों एक विषय में हों तो उसे संयम कहते हैं. भिन्न २ विषयों में संयम का फल भिन्न २ सिद्धियाँ हैं जो योग शास्त्र के विभूति पाद ३ में कही हैं * विभूति (सिद्धि) दो प्रकार की होती हैं ज्ञानात्मक (३।१६ मे ३६ तक में है) और क्रियात्मक (३।३७ से ४९ तक में कही हैं).

समाधि के २ भेद हैं—सवीज १ निर्बीज २. सवीज समाधि के ४ भेद हैं. चित्त का एक में टिक के तन्मय तत्त्वहीन हो जाना समापत्ति कहलाती है.

* पदार्थ के भूत भविष्य के परिणाम का. प्राणियों की भाषा का. पूर्वजन्म का, पर के चित्त का और मृत्यु का ज्ञान ऐसे होने को सिद्धि. अदृष्ट हो जाना, मैत्री आदि की सिद्धि, बलवृद्धि, दूरस्थ पेशाक्ष सूक्ष्म पदार्थों का, ज्योत (भवन) का, तारा का, तारा की गति का और शरीरगत पदार्थों का ज्ञान होना, भूख प्यास को निर्वास, शरीर स्थिर होना, सिद्धदर्शन, संपूर्ण ज्ञान, चित्त का ज्ञान, पुरुष का ज्ञान, मनोद्विष की अद्भुत शक्ति होना. पर क या प्रवेश. उद्वेगमन, तेज प्राप्ति, सूक्ष्म शब्द श्रवण, आकाशमय, कण्ठेणादि का अभ्यास; भूत (प्रकृति) स्वाधीन, अणिमादि अष्टनिम्न. शरीर जय और विजोदासिद्धि. इतनी सिद्धि लिखी है. यह सब (यद्यपि यह निबमानुकूल हो तो भी परीक्षा के बिना उस पर अभ्यास नहीं रखा जा सकता).

इसके दो भेद हैं (१) वितर्कसमापत्ति और (२) विचारसमापत्ति. यह भी दो दो भेद वाली होती है इस प्रकार सवीज के ४ भेद हैं.

वितर्कसमापत्ति=जब लक्ष्य स्पूल हो तो वितर्कसमापत्ति होती है. उसके दो भेद होते हैं (१) समाधि में लक्ष्य वस्तु के साथ उसका नाम और ज्ञान दोनों भासे तब तक सवितर्कसमापत्ति (२) लक्ष्य का नाम भूल जाय और ज्ञान भी अलग नहीं भासता है तब बोध निर्वितर्कसमापत्ति है. इस समापत्ति में जैसा वस्तु का साक्षात् होता है, ऐसा अन्य प्रकार में नहीं होता. इसी प्रकार लक्ष्य सूक्ष्म हो वहा विचारसमापत्ति सजा है. उसके दो भेद हैं (१) जब तक सूक्ष्म विषय अपने देश काल और निमित्त के साथ तथा अपने नाम और ज्ञान के साथ प्रतीत होता है तब तक सविचारा समापत्ति है. फेर जब अर्थ के साक्षात् करने करते देश काल निमित्त और शब्द (नाम) सब भुला जाता है केवल अर्थ (लक्ष्य) मात्र ही प्रतीत होता है तब बोध निर्विचारा समापत्ति है. यह सूक्ष्म विषय पचतन्मात्रा में ले के प्रवृत्ति पर्यंत है. स्पूल भूत और भौतिक वस्तुओं का साक्षात् वितर्कसमापत्ति में और पचतन्मात्रा से ले के प्रवृत्ति पर्यंत का साक्षात् विचारसमापत्ति से होता है. इन चारों के सवीज समाधि वा संप्रज्ञात योग कहते हैं.

निर्विचार समाधि ज्यो ज्यो बढ़ती है त्यों त्यों प्रज्ञा निर्मल होती जाती है. पूर्ण निर्मल होने पर सब पदार्थ काच की तरह उसमें एक साथ साफ देख पड़ते हैं. विशेषा (शेकर से परे) प्रज्ञा होती है. जैसे पर्वत पर बैठा हुआ मृग पर स्थित लोके के देखे, ऐसे सब जान पड़ने हैं. इस अवस्था में जो प्रज्ञा होती है उमका नाम ऋतंभरा प्रज्ञा है. क्योंकि सचाई के धारण करती है. इसमें अवधार्यता (धोला) कभी नहीं होता. इसी के अध्यात्म प्रसाद, स्फुट प्रज्ञाशोक वा प्रज्ञा प्रसाद कहते हैं. अनुमान वा शाय ने हम प्रवृत्ति पर्यंत के जानने हैं, परंतु समाधि में उनका साक्षात् प्रत्यक्ष होना है.

पहिले के सत्कारवश समाधि में पड़ना हुआ चित्त भी बाहिर की तरफ भागता है; परंतु निर्विचार समाधिजन्य प्रज्ञा चलवान है. उसके सत्कार फिर समाधि में ही लगाने हैं और उसमें पुनः वेम ही सत्कारों पेदा होने हैं वा फिर समाधि में लगाने हैं. इस प्रकार योगी मरदा उसी में नश्वर रहता है.

निर्विचार समाधि में जब आत्मा और मूढ़न दृष्टी के देख लेता है और यह जान लेता है कि मैं यह दृश्य नहीं हूँ किन्तु इनमें परे इनका द्रष्टा हूँ तब उसका

इन दृश्यों से परे पहुँचने की इच्छा होती है उसकी इस प्रबल इच्छा से चित्त पर का दृश्य मिट जाता है, तब आत्मा उस दृश्य से हट कर अपने स्वरूप में आ जाता है. यही चित्त की निरुद्धावस्था है. इसीको निर्बीज समाधि वा असंप्रज्ञात योग कहते हैं.

अब इस समाधि होने पर योग का उद्देश्य पूरा हो जाता है; क्योंकि आत्मा इस अवस्था में अपने स्वरूप में अवस्थित होता है. पहिले प्रकृति (चित्त) क बंध में था अब उनसे छूट गया है यही मुक्ति है. पहिले वोह प्रकृति के साथ एक रूप हो रहा था अब उसमें अलग हो के केवल स्वरूप हुआ है इसीको कैवल्य कहते हैं.



शोधक.

जीव, बंध, मोक्ष और प्रकृति के संबंध में वक्ष्यमाण साख्य अनुसार योग लेना चाहिये, विभूषक मत. योग का उपदेश तथा साधन का मत नहीं हो सकता. उत्तम है इसके प्रकृति पुरपवाद के भूषण वक्ष्यमाण साख्य योगमत ज्ञातव्य है.

७. साख्यदर्शन.

(१) इस दर्शन के प्रवर्तक कपिलमुनि हैं अतः कापिलदर्शन और प्रकृति से लेके स्थूल पर्यंत तक तमाम तत्त्वों की सम्यक् कहने से साख्य दर्शन कहा जाता है. प्रकृति पुरुष की विवेचना करके उनके जुदा जुदा स्वरूप को दर्शाना यह इसका उद्देश्य है; क्योंकि यह अभेद बंध का हेतु है और इस भेद के जानने से पुरुष मुक्त हो जाता है. कपिलमुनि का समय कहना मुश्किल है कथाओं में अनुमान कर सकते हैं कि महाराज रामचंद्रजी के पूर्व काल में हुये हो.

(२) यह बात प्रसिद्ध है कि कपिलमुनी ने २२ सूत्र रचके आसुरिमुनि को उपदेश किया उसने पंचशिखा आचार्य को पंचशिखाश्री ने सविम्वृत शास्त्र रचा योग दर्शन के भाष्य (व्यास भाष्य) में जो सूत्र दिये हैं वे पंचशिखा आचार्य के हैं. परंतु यह तमाम सूत्र अब नहीं मिलने मूल ग्रंथ लुप्त हो गया है (नव दर्शनसंग्रह में से)

(३) वर्तमान साख्य दर्शन (पडाच्यायी साख्य) कपिलमुनि रचित माना जाता है परंतु इसमें भी कोई संदेह नहीं है कि प्राचीन आचार्यों (श्री शंकर इत्यादि) ने

इसका कोई भी सूत्र अपने लेख में नहीं लिया. प्रत्युत सांख्य की कारिका के वाक्य लिये हैं और वाचस्पति मिश्र की टीका भी इस कारिका पर है. यह टीका भी वर्तमान दर्शन के विद्वान मिश्र भाष्य से पुरानी है (नव. द. सं. से). और उत्तर सांख्य में पंचशिखा आचार्य और सनन्दाचार्य का मत लिखा है (११६/११९). और भी न्याय वैशेषिक के मत का नाम ले के तथा बौद्धों के मत का इसमें ज़िफ़ है (५१/५११/५१)., इससे अनुमान होता है कि प्रसिद्ध सांख्यदर्शन. नवीन है. * कुछ भी हो परंतु प्राचीन और नवीन के सिद्धांत में भेद नहीं जान पड़ता और दोनों का योगदर्शन से अंतर नहीं है.

(४) इस शास्त्र की संप्रदाय रूप में प्रवृत्ति हुई हो, ऐसा नहीं जान पड़ता. सुनते हैं कि प्राचीन काल में इस मत के साधु (संन्यासी) भी होते थे; तथापि सांख्य मत प्रशंसा पात्र ठेरा है. ग्रंथों में “सांख्य समान ज्ञान नहीं” ऐसी प्रशंसा भी वांचने में आई है. गीता के अ. १३ में इसी मत का स्वीकार किया हो ऐसा जान पड़ता है.

(५) प्राचीन सांख्य की हिस्ट्री और मंतव्य का सार “नव दर्शनसंग्रह” से हमको मिला है; इसलिये उसके फर्तों का उपकार मान के इस प्रसंग में सार सार लिखा गया है. संग्रहकर्ता ने जीव के परिमाण और ईश्वर प्रसंग की चर्चा नहीं की है, इसलिये हम भी न लिख सके.

(६) उस पीछे उत्तर सांख्य का सार दिसाया गया है. उभय के लिखने में यह प्रयोजन है कि सांख्य संबंध में जो भ्रांति पसर रही हैं उसके निराकरण में उपयोगी हो.

पूर्व सांख्यदर्शन का सार.

(१) प्रकृति महततत्त्वादि २४ और पुरुष यह २५ तत्त्व हैं. प्रकृति=निस्संसे कुछ बने परंतु आप किसी से न बनी हो. इसलिये उसे प्रधान कहा है. इसे ही अव्यक्त और अना कहते हैं. सत्व, रज और तम यह तीनों (द्रव्य) साम्यावस्था में हो तब तब इस समूह का नाम प्रकृति है. जब इनमें घोष (हिलचाल सत्व तम रज की उपलब्ध) होता है तो उसने से जो पहिला तत्व उत्पन्न होता है उसका नाम महत तत्व है. इसमें अहंकार, इस (अहंकार) से पंचतन्मात्रा (शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध) और ११ इन्द्रिय (कर्मेन्द्रिय ५ ज्ञानेन्द्रिय ५ और मन) इन

पंचतन्मात्राओं से पंचमहाभूत उत्पन्न होते हैं. यथा—गंधतन्मात्रा से पृथ्वी, एवं रस से जल, रूप से तेज, स्पर्श से वायु, शब्द से आकाश, इनमेंसे महत्त, अहंकार की तो प्रकृति है और प्रधान की विकृति है. ऐसे ही अहंकार, तन्मात्रा भी प्रकृति विकृति हैं; क्योंकि महत्ततत्वादि दूसरे से बने हैं और उनसे दूसरे बने हैं. ग्यारा इंद्रिय और ९ महाभूत केवल विकृति हैं. प्रकृति नहीं; क्योंकि इनसे आगे कुछ नहीं बनता. गो वृक्षादि पृथ्वी से भिन्न तत्त्व नहीं हैं. और यहां विकृति का पारिभाषिक अर्थ है. अर्थात् अपनी प्रकृति से एक अलग ही तत्त्व हो जाये उसे विकृति * कहते हैं. पुरुष न प्रकृति न विकृति इस प्रकार केवल प्रकृति, महत्तादि ७ प्रकृति विकृति और १६ विकृति हैं पञ्चीसवां पुरुष प्रकृति न विकृति है. (सांख्य का. ३).

(२) प्रमेय के सिद्धिप्रमाण के आधीन है. प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द यह तीन प्रमाण (ज्ञान होने के साधन) हैं.

(३) जो जगत् में है वोह हमेशे से है और जो नहीं वोह कभी भी नहीं होता—नया कार्य होना जो प्रतीत होता है वोह पहिले अव्यक्त (छिपा हुआ) था अब व्यक्त हुआ यही उत्पत्ति है. यथा पीमने से तिलों में से तेल, कूटने से धान में से चावल और दोहने से दूध. माटी में घड़ा, तंतु में पट जो पहिले न थे तो कहाँ से आये? यह घट माटी की और वस्त्र तंतुओं की ही अवस्था विशेष है. अव्यक्त को व्यक्त करने के लिये प्रयत्न है. नहीं के नमीनेोत्पन्न करना. ऐसे मंतव्य का नाम सत्कार्यवाद है. इस वाद में कार्यकारण का अमेद माना जाता है; क्योंकि कार्य कारण की अवस्था है और कार्य का नाश नहीं किंतु स्वकारण में लय होना है.

(४) परिणामवाद—जगत् में जो कुछ हो रहा है. सो परिणाम का फल है अर्थात् हरेक वस्तु बदल रही है—यथा दूध दही, जल बर्फ, चीन अंकुर, अंकुर वृक्ष इत्यादि; क्योंकि गुणों का स्वभाव चल है; इसलिये परिवर्तन होता ही रहता है. जो हमको स्थिर जान पड़ती है वोह भी परिणित (बदल) हो रही है—यथा पत्थर (अंत में वोदा हो जाता है), दूध. इतना भेद है कि कभी सद्य परिणाम, कभी विसद्य परिणाम होता है. जब तब दूध, दुध है वहां तक सद्य परिणाम हो रहा है. जब दही बनने लगता है तब विसद्य परिणाम होने लगता है. पूर्वोक्त गुण कभी स्थिर नहीं होते; इसलिये प्रलयावस्था में भी सद्य परिणाम होता रहता है. जब सृष्टि उत्पत्ति की तरफ मुड़ते हैं तब विसद्य परिणाम होता है.

* यथा ओ + दादे. = जल यथा जल विकृति है, बरखादि विकृति नहीं.

विसदृश परिणाम अपने कारण से विलक्षण हुवा करते हैं यहां तक कि मनुष्य को आश्चर्य हो जाय. यथा कहाँ मनुष्य का बीज और कहाँ उससे हाथ पांव वाला शरीर. तथा बीज से वृक्ष, पत्ते, फूल, फल.

(५) अंतःकरण में जब सत्त्वगुण का उदय (प्रधान) होता है तब उसका सुखात्मक परिणाम होता है. इसी प्रकार रज दुःखात्मक और तम मोहात्मक है. हरेक वस्तु सुख, दुःख और मोह की जनक हैं; इसलिये हरेक वस्तु त्रिगुणात्मक हैं ऐसा जान लेना चाहिये (यह गुणों की पहिछान है). प्रकाशक वस्तुओं में सत्त्व, चलन में रज और गेस में तम प्रधान होता है. * तथा एक ही वस्तु में भी द्रष्टा की रुचि भेद से भिन्न २ गुणों की अभिव्यक्ति होती है. यथा—एक सत्पुत्र को देख के पिता को सुख होता है; क्योंकि उसके प्रति उसके सत्त्व गुण की अभिव्यक्ति होती है; परंतु उसके शत्रुओं को दुःख होता है क्योंकि उनके प्रति रजो गुण की अभिव्यक्ति होती है; और अन्य जनों को मोह होता है क्योंकि उनके प्रति तमो गुण की अभिव्यक्ति होती है. इसी प्रकार तमाम भाव जान लेना. उत्पत्तिवाली तमाम वस्तुओं में गुणों का विपरीतभाव (कोई गुण प्रधान दूसरे दो अप्रधान) होता है. परंतु प्रलय में तीनों गुण साम्यावस्था में होते हैं इस साम्यावस्था को ही प्रकृति कहते हैं. इस अवस्था में तमाम वनावट अपने असली स्वरूप में लीन हुई होती है.

(६) सत्त्व, रज और तम यह तीनों स्वयं मूल द्रव्य हैं; न कि किसी द्रव्य के गुण. पुरुष भोक्ता है, यह उसके भोग्य हैं. भोक्ता, भोग्य की अपेक्षा प्रधान होता है और भोग्य भोक्ता के प्रति गुण (गौण) इस गुण प्रधान भाव को ले के इनकी गुण संज्ञा रखी गई है. किंवा गुण, रस्सी को कहते हैं. यह गुण पुरुष के लिये एक प्रकार की फांस है; इसलिये इनको गुण कहा है.

(७) सत्त्वादि परस्पर के सहचारी होते हैं, एक दूसरे के बिना नहीं रहते; न इनका कोई आदि संयोग है और न कभी वियोग होगा; सर्वत्र तीनों विद्यमान हैं. हां गुण प्रधान भाव इनमें होता रहता है.

(७ अ)—पुरुष (जीवात्मा) बोध स्वरूप है अतः द्रष्टा है. गुण द्रव्य, भोग्य और परस्पर संहत (मिश्रित) परिणामी हैं. पुरुष द्रष्टा, भोक्ता, अकेला (अमिश्रित—शुद्ध) एकरस, अपरिणामी है; देखते हुये भी उसमें कोई परिणाम नहीं होता; साक्षी वत द्रष्टा है. प्रकृति और उसका सारा कार्य नष्ट है उसमें बोध नहीं हो सकता.

* प्रकृति विवर्णा ग्रंथ में विशेष विस्तार किया गया है.

इसलिये बोधा जुदा होना चाहिये, बोह पुरुष है, तथाहि जो नाम सघात है वोह दूसरे वास्ते होने योग्य है यथा—शय्या आसनादि हैं. इसी प्रकार महत्तत्त्वादि सहत किसी असहत् वास्ते होने योग्य हैं सो वोह पुरुष है. पुरुष नाना है. जो सन शरीर में एक ही आत्मा हो तो एक शरीर चलने से सब ही चल पड़ें. एक शरीर में नेत्र से कोई वस्तु देखें तो तमाम शरीरों में उसका ज्ञान हो जाय. एक के दुःखी होने से सब दुःखी हो जाय, परन्तु ऐसा नहीं होता; इसलिये पुरुष नाना है.

(८) प्रकृति पुरुष का संयोग है. विश्व में दो बड़ी शक्ति का प्रकाश है, उनमें से क्रियाशक्ति प्रकृति में है और चेतन्यशक्ति पुरुष में है. इन दोनों का एक दूसरे की अपेक्षा होने से प्रकृति पुरुष का संबन्ध हुआ है. प्रकृति अंधी है पुरुष पागला है. दोनों के संयोग से सृष्टिरूप कार्य होता है. (सा. का. २१).

(९) प्रकृति के कार्य—प्रकृति में क्षोभ होके जो पहिला तत्त्व होता है उसका नाम महत्तत्त्व है. यह देह में बुद्धिरूप से स्थित है. निश्चय करना इसका काम है. धर्म, ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य इसके सात्विकरूप हैं. अधर्मादि तामस हैं. फेर महत् में परिणाम होके जो नया तत्त्व होता है वोह अहंकार है. हमारे देह में उसका काम अभिमान है. अर्थात् “मैं हूँ” यह “मेरा है” ऐसा भाव अहंकार का कार्य है. अहंकार के परिणाम में नये तत्त्व ११ इंद्रिय और ५ तन्मात्रा होती हैं. इंद्रिय सावित्की अहंकार से और तन्मात्रा तामस से उत्पन्न होती हैं. पच-तन्मात्राओं में परिणाम होके जो नये तत्त्व होते हैं वे ५ भूत हैं. पृथ्वी की उत्पत्ति में गंधमात्रा प्रधान है परन्तु दूसरे तन्मात्रा भी उसके साथ मिली हुई हैं. इसी प्रकार अन्य महाभूतों में मिश्रण है.

(१०) इंद्रिय ११ बुद्धि और अहंकार यह १३ आत्मा के पास करण हैं. इनमें से मन, बुद्धि और अहंकार यह ३ अंतःकरण हैं, शेष बाह्य करण हैं. बाह्य करण (विषय के साथ संबंध होने पर) अपने २ विषय (शब्दादि) को बाहिर से अंदर पड़वाते हैं. और अंदर स्थित बुद्धि, मन और अहंकार के साथ मिलके उनका निश्चय करती है, अतः बाह्य करण द्वार और अंतःकरण द्वारी है. अंतःकरण में भी बुद्धि प्रधान है, क्योंकि इंद्रिय विषय का आलोचन करके मन को समर्पण कर देती है मन सकल्प करके अहंकार को, अहंकार अभिमत करके बुद्धि को और बुद्धि उसको पुरुष के सामने रखती है, इसलिये बुद्धि प्रधान है. और अंत में बुद्धि ही प्रकृति

पुरुष का विवेक कराती है सो पुरुष के भोग और मोक्ष का साक्षात् साधन होने में बुद्धि, पुरुष का प्रधान-मंत्री है.

(११) बुद्धि, अहंकार, ११ इंद्रिय और पंचतन्मात्रा इनका समुदाय सूक्ष्म शरीर (लिङ्ग शरीर) है. कर्म, ज्ञान और भोग इसी के सहारे पर (आश्रय) है. मूल शरीर के नाश से इसका नाश नहीं होता; किंतु कर्म और ज्ञान की वामनाओं से वासित हुवा निकल के उसानुसार नया जन्म का आरंभ करता है; मानो नट की तरह स्वरूप बदलता रहता है. सूक्ष्म शरीर प्रलय पर्यंत स्थाई है; प्रलयावस्था में प्रकृति विषे लीन होता है: फिर सृष्टि उत्पत्तिकाल में नवीनोत्पन्न होता है.

(११अ) ग्रंथि=बुद्धि जड़ और पुरुष चेतन है; परंतु चेतन उससे अपने को पर नहीं देखता, बुद्धि को ही अपना आपरूप समझता हुआ बुद्धि के शात होने में आप शात, घोर होने से घोर और मूढ़ होने से मूढ़ होता है. पंचशिखासत्र में लिखा है कि पुरुष शुद्ध, उदासीन और चेतनादि है; बुद्धि अशुद्ध अनुदासीन और जड़ है. यह भेद न देखता हुआ उसमें आत्मभाव कर लेता है. इसी का नाम चिदविद्ग्रंथि वा जड़चेतन की गांठ है: यही समार का वा दुःख का मूल है.

(१२) यह अविवेक (बुद्धि पुरुष का अभेद) ही दुःख का हेतु है. और विवेक ही उसका परा इलाज है. पंचशिखाचार्य कहते हैं कि बुद्धि का जो सयोग है उसके छोड़ने में आत्यन्तिक प्रतिहार (इलाज) हो जाता है. अर्थात् जब पुरुष बुद्धि से अपने आपको जुदा देख लेता है तो बुद्धि में आत्मभावना निवृत्त हो जाने में बुद्धि गतसताप से सन्तप्त नहीं होता. इस प्रकार अलग हो जाना ही कैवल्य है.

(१३) इस प्रकार विवेकख्याति होने पर चैन से रहा हुआ प्रकृति के तमाशे का देखता है यही जीवनमुक्ति है, यही जिज्ञासुओं का गुरु है. इस जीवनमुक्त के लिये प्रकृति अपना काम बंद कर देती है, बोह प्रकृति से ऊपर हो गया है, इसलिये प्रकृति को रचना का कोई प्रयोजन नहीं, अतएव इन दोनों का सयोग होने हुये भी मुक्त के लिये सृष्टि का प्रयोजन नहीं रहा है. (सा. का. १६).

(१४) तत्त्वज्ञान की प्राप्ति से धर्मादि अकारण बन जाते हैं (याने कर्म के तीन दण्ड हो जाते हैं) तथापि सत्कारवश से कुम्हार के चक्र समान ज्ञानी का शरीर घना रहता है (उससे क्रिया होती है) (सा. का. १७). उस सत्कार के समाप्त होने पर शरीर गिर जाता है. ने अन्त प्रकृति चरितार्थ हो जाने में निवृत्त हो जाती

है (याने उसके लिये शरीर नहीं बनता), तब बोह अवश्यभावी और अविनाशी केवल्य को प्राप्त होता है.

प्रसिद्ध उत्तर सांख्यदर्शन का पतञ्ज.

(१) आदि पुरुष (नित्यमुक्त), सिद्ध, सर्वज्ञ, कर्ता, (अकर्ता) इच्छारहित, लोहचंबुकवत् प्रकृति में गति का निमित्तकारण अर्थात् अधिष्ठाता (अध्याय १ में सूत्र ९२ मे ९८ तक, ११० से ११४ तक अ. २ में सूत्र ८, ९. अ. ३ में सूत्र १५ से १२ तक. अ. ५ में सूत्र २ से १२ तक देखो. ईश्वरवादि अनीश्वरवादि उभय का मार). *

(२) पुरुष (जीवात्मा) असंग है (१।१५।१०), अकर्ता है (१।१६, १२), अक्रिय है, अपरिणामी है, उपाधि से क्रियावान भासता है, इसमें श्रुति प्रमाण है (अ. १।४८।४९, ५१, ५२, ५।७१). निर्गुण है (१।५४, १४६।६।१०-६।६२), शरीर से भिन्न है, (१।१४४), ज्ञान उसका गुण नहीं किंतु बोह ज्ञान

* लोक में प्रसिद्ध तो ये हैं कि सांख्यदर्शन का अनीश्वरवाद है; परंतु स्वतंत्र हो के सूत्रों का विचारा जाय तो यह बात सिद्ध नहीं होती.

अध्याय १ में 'ईश्वर' सू. १.२ से 'सिद्ध' ९८ तक, 'व्या.' ११० में उप ११४ तक. अ. २ में अन्य ८, ९ और अ. ३ में ११ से 'कर्म' ६२ तक और अ. ५ में 'न ईश्वर' ३ से 'श्रुति' १२ तक, इतने सूत्र ईश्वर प्रसंग में ले सकते हैं. इनका अर्थ यदि अनीश्वरवादि की दृष्टि से करें तो भी नीचे अनुसार है. पूर्व उत्तर प्रसंग के वक्ष जब सूत्रों की तरफ के अधिष्ठाता ईश्वर मानने की फर्ज पड़ी तब वहां अनीश्वरवादि ने जो भावार्थ निकाला है उसका सार यह है.

कैसे नित्यमुक्तसिद्ध आदि पुरुष है, बोह अधिष्ठाता है: अर्थात् उसकी सन्निधि में लोहचंबुकवत् प्रकृति में गति होती है; नहीं कि उसको इच्छा से (१।९१. २।८). और मर्ग के आरंभ में वही सर्वज्ञ सर्वकर्ता है (यही प्रेरकत्व अधिष्ठातृत्व है), (२।५१). उसी पुरुष का उपदेश (वेद) है. वेद स्वतः प्रमाण है (१।९८. ५।११). वेद में सिद्ध पुरुष की प्रशंसा उपासना है (१०९५). श्रुति में जो ईश्वर की इच्छा में जगत होना लिखा है वोह श्रुति गौण है. उस आदि पुरुष की सन्निधि में प्रकृति में गति, इसलिये प्रकृति पूर्व पूर्व के अद्वयों अनुसार

(३) प्रकृति=सत्त्व रज तम तीनों की साम्यावस्था का नाम प्रकृति है और बोह जड है. उसके विषम होने पर उससे महत्तत्त्व (बुद्धि), इससे अहंकार, अहंकार से पंचतन्मात्रा (शब्द-स्पर्श, रूप, रस, गंध) और ज्ञानेन्द्रिय ५ कर्मेन्द्रिय ५ और मन यह ११ उत्पन्न होते हैं. पंचतन्मात्रा से आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी यह पंचभूत होते हैं. इन २४ में प्रकृति किसी की विकृति नहीं और पंचभूत किसी की प्रकृति नहीं बाकी सब प्रकृति विकृतिरूप हैं. पुरुष प्रकृति विकृति रहित है (१।६१. १२६ चंगेरे). प्रकृति एक देशी नहीं है (१।७६. ६।३६). पुरुष के भोग मोक्ष के लिये प्रधान (प्रकृति) की प्रवृत्ति (चेष्टा-परिणाम) होती है, उसमें उसका प्रयोजन नहीं है. यह चेष्टा संकल्प विना स्वभावसिद्ध है. यद्यपि प्रकृति

न कारणलयात् कृतकृत्यता. ३।५४. प्रकृति उपासक प्रकृति में लय होता है बोह कृतकृत्य (मुक्त) नहीं होता. अकार्यत्वेऽपि तद्योगः पारवश्यात्. ३।५५. जो कि प्रकृति का कोई प्रेरक नहीं है, तथापि पुरुष के विवेकज्ञान के आधीन होने से प्रकृति; अपने में लीन हुये को पीछे संसारी करती है. विवेक ज्ञानादि पुरुषार्थ, प्रकृति के उत्थान में प्रेरक नहीं होते किंतु निमित्तमात्र होते हैं (प्रकाशवत्); इसलिये प्रकृति की स्वतंत्रता का बाध नहीं होता. सहि सर्ववित् सर्वकर्ता. ३।५६. पूर्व सर्ग में प्रकृति की उपासना से जो प्रकृति में लीन हुवा है सो पुनः सर्ग के आरंभकाल में सर्वज्ञ, सर्वकर्ता आदि पुरुष होता है सो ज्ञेश, कर्म, विपाक और आशय से रहित तथा धर्म, ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्ययुक्त होता है. ईशेश्वर सिद्धिः सिद्धा. ३।५७ इस प्रकार के ईश्वर को सिद्धि होती है, अर्थात् कहे हुये प्रकार के नन्य ईश्वर की सिद्धि होती है. दूसरे एक ही नित्य ईश्वर को मानते हैं इतना अंतर है.

(अपवाद) पूर्व सर्ग में एक ही प्रकृति लय सिद्ध हो, ऐसा नियम नहीं हो सकता; अतः सर्ग के आरंभ में अनेक होने से अनेक ईश्वर होंगे सो अममीचीन है. नवीनउत्पन्न सिद्ध में क्रिया न हो सकने में कर्ता नहीं हो सकता; क्योंकि आत्मा विभु है. यदि बोह सर्वज्ञ है तो उसे अविद्या अविवेक न होने से मुक्त हुवा स्वस्वरूप में स्थित होगा; यदि अविद्या अविवेक है तो बोह नव कि अपनी चिदग्रंथी ही नहीं जानता तो दूसरे के भूत भविष्य को क्या जानेगा और नगत्कर्ता कैसे हो सकेगा. संशेष में या तो सूत्रों का अर्थ दूसरा है, वा तो सूत्रकार ने भूल ज्वाड़े हैं; क्योंकि आप ही जगह जगह पुरुषों को अकर्ता कहता है.

जड़ है तो भी जैसे दूध में बछड़े वास्ते चेष्टा होती है वैसे प्रकृति पुरुष के भोग मोक्षार्थ चेष्टा वाली होती है (२।१. ३।१८, २९, ६१). परमाणु मूल वस्तु नहीं हैं (१।८७).

(४) प्रकृति और पुरुष अनादि हैं (१।७२). जगत् सत्य है अवस्तु नहीं है (६।३६).

(५) ज्ञान होने में ३ प्रमाण हैं प्रत्यक्ष (विषयाकार ज्ञान), अनुमान (व्याप्ति विशिष्ट), शब्द (आप्त उपदेशः वेद स्वतः प्रमाण) (१।८७, ९८. ५।५१). अन्य उपमानादि सब प्रमाण इनके अंतरगत हैं. वेद आदि सिद्ध पुरुष का उपदेश है (१।९८. ५।५१).

(६) जीव के बंध का हेतु द्वा द्वै, वैदिक कर्म, स्वाभाविक कर्म, विशेष कर्म, देश काल, अविद्या, विषय वासना, कर्मजन्य अदृष्ट, गति विशेष, अन्य के धर्म और प्रकृति वा प्रकृति संबंध, नहीं है और न स्वाभाविक बंध है; किंतु प्रकृति के योग (पुरुष साथ जो संबंध) का अविवेक यह बंध है. अ. १।५, ६, ७, १२, १४, १६ १८, २०, २७, ३०, ४८, ५२, ५३ और १।१९ देखो). अविवेक से योग होता है और अविवेक अनादि है. (१।५५. ६।१०।१५).

बंध औपाधिक है अर्थात् सब अविवेक-प्रयत्न-बाधय मात्र आत्मा में आरोपित हैं, दुःख सुख बंध मोक्षादि स्वाभाविक तो बुद्धि में ही हैं—बुद्धि ही के धर्म हैं. संबंध में तमलोहपिंडवत् आत्मा में आरोप होते हैं (१।५८, १. ५, १. ६ १।७२).

(७) सूक्ष्म शरीर (अंतःकरण इन्द्रिय प्राण) अयोनिज होता है, यथा अदृष्ट प्राप्ति होता है, उस द्वारा पुरुष को आवागमन (मन्म) होता है (३, २, ८). वृक्षां में भी भोग साधन हैं अर्थात् जीव हैं (५।११।६, १२१).

(८) अन्य वृत्तियों समान चक्षुर्वृत्ति भी बाहिर नहीं जाती किंतु रूप का प्रतिबिंब आता है बोध ग्रहण होता है. (५।१. ५).

(९) दुःख का आत्यंतिक (सर्वथा) अभाव, वा बंधाभाव अर्थात् उभय के संयोग का अभाव किंवा प्रकृति और पुरुष का उदासीन होना (स्वस्वस्वरूप में स्थिति), इसका नाम मोक्ष (१।१।८६. ३।६५). समाधि और मोक्ष में जीव ब्रह्मरूप (केवल विमु) होता है (५।१।६).

(१०) मोक्ष के साधन—प्रकृति का अनुमान द्वारा बोध उससे विवेकस्याति अविवेक की निवृत्ति—सारांश स्वरूपज्ञान विवेकज्ञान (१।५६, ६०, ७५, ८६, १. ७. ३।८४, २३) विवेकज्ञान का साधन निदिध्यास (योग=धर्ममेध समाधि)

(३।२०, ६५) विवेकज्ञानी जीवनमुक्त होता है (३।७९). संस्कार लेश याने प्रारब्ध वेग तक उसका शरीर होता है (३।८).

(११) विवेकख्याति वाला पुरुष मुक्त हो जाता है, 'उमकी मोक्ष में आर्तृति नहीं होती अर्थात् बंध का योग नहीं होता (१।८२, ८३. ६।१७, १८). मुक्त पुरुष के वाम्ने प्रकृति प्रवृत्ति नहीं होती (३।६९).

(१२) प्रकृति के समवियम परिणाम होने में जगत की उत्पत्ति और प्रलय होती है (६।४२). सृष्टि का उच्छेद नहीं होता.

(१३) प्रकृति (के परिणाम चित्त) का (पुरुष के साथ) स्वस्वामीभाव संबंध है मो अनादि में है (६।६७). इस संयोग का निमित्त अविवेक है. किवा (६।६२) जिस किसी कारण में संबंध हो. 'उमकी निवृत्ति ही परमपुरुषार्थ है (इतना ही सार है) (६।७०).

शोधक—

प्रतिपक्षी ने सांख्य सिद्धांत पर आशेष किये हैं उनका सार— १. नट प्रकृति में यथा योग्य गति और परिणाम अपने आप नहीं हो सकते. यथा—सदृश वा विसदृश परिणाम सृष्टि आरंभ में अमुक पुरुष वास्ते अमुक प्रकार का परिणाम और अमुक प्रकार का मूक शरीर मिले, ऐसा नट से नहीं हो सकता. जो अद्रष्टव्य ऐसा मानें तो उत्पत्ति, स्थिति और लय के काल का नियम प्रकृति आधीन न होने में असंभव है. २. गाय की चेतनता (इच्छा) और संबंधमन्य बिजली यह गाय के दूध उतरने में कारण है, स्वयं नहीं उतरता. जहां चंद्रक में लोह में गति होती है वहां बिजली की गति कारण है. गति के बिना गति नहीं होती. अथा और लंगडा दोनों में ज्ञानशक्ति होती है; अतः एक चल मरता है दूसरा देख सकता है, और व्यवहार होता है, अन्यथा न हो: इसलिये सांख्य के तीनों द्रष्टांत विषय रहने में प्रकृति परतंत्र होनी चाहिये. ३. सक्रिय वस्तु आधार बिना नहीं रह सकती, इसलिये प्रकृतिको मुख्याधिष्ठा की अपेक्षा है. ४. नट होने में बुद्धि अपने कार्य परिणाम और भेद नहीं जान सकती, इसलिये बुद्धि व्यवहार में कोई अन्य होना चाहिये. तहां चेतन आत्मा तो अक्रिय निसंग है. तो फिर यह व्यवहार कैसे हो सकता है, इसका स्पष्टीकरण करना चाहिये था. ५. असंग निष्क्रिय में पर के धर्म अपने में मान लेना वा दुःखी होना नहीं बनना. परंतु यह सब (बंध

मुक्त, अधिवेक विवेक) बुद्धि के परिणाम हैं; क्योंकि पुरुष मुक्त है, ऐसा मानें तो आत्मा नाना विभु मानना ही व्यर्थ ठहरता है. ६. मुक्ति से अनापत्ति है तो जब तब मृष्टि का उच्छेद हो जायगा और प्रकृति नाकाम होती होती अंत में निरुम्मा हो जायगी; परंतु सांख्यदर्शन को यह स्वीकृत नहीं है (अ. ३ मुक्ति प्रसंग और वेद गान अ. ९ भी यहां बांचना चाहिये), अतः मोक्ष से आपत्ति माननी पड़ती है. बुद्धि के या बुद्धिकृत बंध मोक्ष मान के चेतनात्मा एक और विभु मानें तो दोष नहीं आता, क्योंकि बुद्धि उत्पत्ति नाशयनी है.

सांख्य की रीति का मत्कार्यवाद भी नहीं बनता; क्योंकि यदि ऐसा मानें कि घट, नदी, कुंडल वगैरे पूर्व में थे वे व्यक्त हुये हैं तो अ. ३ पृष्ठ ९०० वाले दोष आवेंगे. और पणिनामवाद (परिवर्तन) पक्ष (प्राचीन सांख्य नं. ४ नं. ९) सिद्ध न होगा; क्योंकि नवीनरूप होने बिना पणिनाम पद की अनुत्पत्ति है. महत्त्व में अहंकारादि की नवीन उत्पत्ति मानी है, ऐसा माने बिना प्रकृति, निरुक्ति, प्रकृति विरुद्धि, यह भेद ही नहीं कर सकते इसलिये मत्तादि पूर्व में अव्यक्त (तिरोहित) थे तो व्यक्त (आविर्भाव) हुये ऐसा नहीं माना जा सकता. मत्त्व, गन्, तम यह ३ भूत द्रव्य माने हैं, उनमें अनेक विभक्षण और विरोधी (आकाश, शब्द, उष्ण, शीत, तम, प्रकाश वगैरे) पदार्थ नहीं हो सकते. उनके मिश्रण से भी नवीन पदार्थ नहीं हो सकते; क्योंकि अभाव से भावरूप नहीं होने. इसलिये प्रकृति अर्थात् नाना प्रकार के पदार्थों (अणुओं) का पुन ही मानना पड़ता है. परिच्छिन्न तो मत्त्व गन् तम या शब्द सम्प्राप्ता उनमें अक्रिय आकाश की उत्पत्ति मानना कपोलकल्पना नहीं तो क्या?

आत्मा को विभु मान के उसमें बुद्धि के धर्म (कर्तृत्व, भोक्तृत्व, गमादि) आशय करना बुद्धि का ही कार्य है, क्योंकि विभु में भोक्तृत्व अवस्था की अतिरिद्धि है, तथा आत्मा बुद्धि के धर्म अपने आप अपने में मान लेता है यही बंध और इच्छा उसके विवेक हुये आशय यही मोक्ष, ऐसा मानना ही असंभव है; क्योंकि एक रात-मन विभु में भाव पणिनाम (शब्द बिना कुछ मान लेना) भी नहीं बनना, और यदि होता है तो बौद्ध मार्गदर्श होगा. अतः मानना और अतिरिक्त ही आत्मा में नहीं बदला. (घं.) जेहन में तो कंध मोक्ष का परममान न करने तो नदवाद सिद्ध होगा, साख निरुद्ध होगे; क्योंकि प्रकृति (नद-बुद्धि-चित्त) भोक्ता और बंध नहीं हो सकता और न वेद मोक्ष की राह है. (च.) यदि नदवाद के अर्थ में

आपका असत मान लेवें तो मिथ्यावाद की आपत्ति होगी; परंतु चेतन को शुद्ध मानते हुये भी जडवाद का प्रवेश नहीं होता; क्योंकि चेतनविशिष्ट बुद्धि में ही सब कुछ बनता है, उसके बिना नहीं (शांकराद्वैत प्रसंग वॉचो. द्र. सि. में इसका विस्तार है).

विभूषक —

योग, और साख्य दोनों न्यायवैशेषिक समान त्रिवाद हैं, क्योंकि ईश्वर, नाना जीव और प्रकृति को सत्त्व मानते हैं. अंतर यह है कि वे दोनों विभु आत्मा में रगादि (बंध मोक्ष) मानते हैं और यह (यो. सां.) दोनों आत्मा में नहीं मानते किंतु बुद्धि में मानते हैं और आत्मा अपने में मान लेता है ऐसा बताते हैं. अब जो त्रिवाद ही भाव लेवें तो भी ठीक है पूर्वोक्त त्रिवाद वाले भूषण का ग्रहण हो सकता है (अ. १ विभूषकमत अ. ४ त्रिवाद और वेद प्रसंगगत त्रिवाद के भूषण याद में लीजिये). सारांश व्यष्टि पंचदशांग सहित उस भावना अनुसार उपयोग करे तो कोई हानि नहीं होती (न्यायवैशेषिक प्रसंग भी देखो); क्योंकि इनके उपदेशानुसार साधन करके जब विवेकख्याति को प्राप्त होगा तब जैसा है वैसा अनुभव हो जायगा, याने जीवात्मा विभु नाना वा एक चेतन, सेव कर्ता भोक्ता वा अकर्ता भोक्ता, वा अकर्ता अभोक्ता वा जीवात्मा अणु वा क्या इत्यादि मान के सशय विपर्यय भावना से मुक्त हो जायगा. वहां तक त्रिवाद उत्तम शैली है. और जो उभय को त्रिवाद नहीं मान के द्विवादि अर्थात् पुरुष प्रकृतिवादि माने तो भी व्यष्टि को स्वीकार ने में कोई हरज नहीं जान पड़ता क्योंकि जब पंचदशांग सहित उसका स्वीकार है तो जिस समय विवेकख्याति होगी उस समय आप ही जो होगा सो जाना जायगा.

शोधक को विचार करना चाहिये कि भोग निरूप में प्रतिबिंब होना मानता है परंतु यह सर्वथा नहीं बनता और माने तो अनेक दोष आते हैं. तद्वत् बुद्धि में आत्मा का प्रतिबिंब माने तो अनेक दोष आते हैं (त. द. २।४६५ मे ४६८ तक देखो). एक ही बुद्धि में नाना विभुओं का वा नाना विभुओं का एक बुद्धि में प्रतिबिंब पड़े तो हरेक आत्मा में हरेक बुद्धि के धर्म का आरोप हो पड़ने से एक ही आत्मा अपने को पशु, पक्षी, ऊंच, नीच, ज्ञानी, अज्ञानी मान सकेगा; परंतु ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि एक ही काल में मैं मिह, मैं गाय. मैं दुःखी. मैं सुखी,

में ज्ञानवान, मैं अज्ञ, ऐसा मानना असंभव है और भी नाना विभु मानने से एक ही को व्याप्यव्यापक मानना पड़ता है सो असंभव और बढ़ता व्याघात दोष युक्त है, स्वरूपाप्रवेश दोष (१।३।८२) आता है। पतंजलि जैसे योगी और कपिल जैसे मुनि ऐसे सदेव सिद्धांत को कभी भी नहीं मान सकते, परंतु नाना विभु मानने का कारण वही है कि जो न्याय, वैशेषिक प्रसंग में रहा है अर्थात् नाना जीव मानने के बिना व्यवहार की व्यवस्था नहीं हो सकती। वे समझते होने चाहिये कि जब अधिकारी धर्म भेद समाधि करेगा तब जैसा है वैसा आप जान लेंगा, वहां तक हमको वर्णाश्रम की मर्यादा में रहने के लिये नानात्व का आदेश होना योग्य ही है।

यदि एक विभु और सांख्य के मत में जीव नाना विभु नहीं किंतु एक विभु अधिष्ठान ऐसा मान लिया जाय तो शांकर अद्वैत जैसा मत हो जाय; कारण कि प्रकृति-माया को अधिष्ठान से विलक्षण प्रकार की माननी ही पड़े, उस विना स्वरूपाप्रवेश नियम अवश्य हटकर लगावेगा। और जो उस अधिष्ठान चेतन को बुद्धि-माया के धर्म की अपने में श्रान्ति-अभ्यास वा मान्यता-अविवेक नहीं हो सकृता, क्योंकि सम है, सम में आव परिणाम भी नहीं हो सकता, ऐसा मान लिया जाय तो सांख्य और योग यह दोनों विलक्षणवाद जैसे हो जाते हैं। इसी प्रकार न्याय और वैशेषिक मत की स्थिति है। सारांश अधिष्ठान चेतन में उससे विलक्षण जो अव्यस्त (योग और सांख्य की प्रकृति, न्याय और वैशेषिक के द्रव्य गुण) उसकी व्यवस्था करने वास्ते यथा देश काल स्थिति और अधिकार मतभेद-शैली भेद है, सिद्धांत में कोई भेद नहीं रहता। इसी प्रकार वेदांतदर्शन के संबंध में ज्ञातव्य है (आगे पांचवें) इन पांचों शास्त्रों में त्रिवाद, द्विवाद और अव्यस्तवाद की शैली का ग्रहण हो सकता है; परंतु भावना यथा अधिकार होने से ही लाभकारी है अतः सर्व भावनाओं में पंचदशांग का प्रवेश मानना उचित है-लाभकारी है।

८. मीमांसादर्शन.

पदार्थ विषयक विचार को मीमांसा कहते हैं। मीमांसा के दो भेद प्रचलित हैं पूर्वमीमांसा। इसमें वेद के कर्मकांड का विचार है, जैसे कि यह दर्शन है और उत्तरमीमांसा। इसमें उपनिषद् और ज्ञानकांड का विचार है, जिसे वेदांतदर्शन कहते हैं।

इसमें वेद के कर्मकांड का विचार होने से मीमांसादर्शन और जेपिनि इसके प्रवर्तक हैं इसलिये उनके नाम पर जेपिनीयदर्शन कहते हैं. यह महाराज वेदांत-दर्शन के कर्ता व्यास मुनि के समय हुये हैं, ऐसा कहा जाता है. इस पर सावर मुनि कृत भाष्य है. *

इस दर्शन का उद्देश्य वेद के कर्मकांड का विचार है, इसलिये ईश्वरादि के स्वरूप निर्णय को हाथ में नहीं लिया है. इस वास्ते इस विषय में उनका मतव्य क्या है यह नहीं कहा जा सकता. तथापि नीचे लिखी हुई बातें अर्थापत्ति से मान सकते हैं.

(१) यज्ञ पुरुष (ईश्वर) ‡ (वेद का स्वीकार है इसलिये). २. जीव परिच्छिन्न चेतन और नाना हैं (क्योंकि कर्म करता है, फल भोगता है, पुनर्जन्म को पाता है, स्वर्ग को जाता है). ३. जड द्रव्य (प्रकृति परमाणु) हैं और वे सत्य हैं (क्योंकि उनके होमने से अदृष्ट फल होता है). ४. जीव सकाम और बंध है. ५. सृष्टि उत्पत्ति प्रलय किसी सूत्र की अर्थापत्ति से नहीं निकलती. ६. वेद अपौरुषेय है (किसी मनुष्य वा देव का बनाया हुआ नहीं है) पूर्वं पूर्व से सुनते आते हैं स्वतः सिद्ध स्वतः प्रमाण है. ७. शब्द नित्य है. पद में अर्थ जनाने की शक्ति है. ८. जड चेतन दोनों पदार्थ नित्य हैं, जड परिणामी नित्य है, चेतन कूटस्थ नित्य है. वेदाक्त विहित तथा निषिद्ध के अनुसार वर्तन से सुख होता है. कर्म ही मर्य का नियामक (ईश्वर) है. इस मत का विस्तार प्रभाकरादिकन ने दर्साया है.

विशेष—वेद का अध्ययन कर्तव्य है, क्योंकि मनुष्य की जो धर्म जिज्ञासा है सो इससे पूरी होती है. धर्म विषे केवल वेद ही प्रमाण है. यज्ञादि कर्म और सबके साथ द्रोह रहित होना इत्यादि चरित ही धर्म हैं. चरित का अधिकार हरेक का है; परंतु वेदाक्त कर्म का अधिकार योग्यता के अनुसार होता है जैसे कि राज-सुयज्ञ का अधिकारी राजा है. स्वर्ग की कामना वाला “ज्योतिष्टोम यज्ञ करे.” इस विषय में प्रत्यक्ष की योग्यता नहीं; क्योंकि स्वर्ग की साधनता के रूप में वर्तमान नहीं जिस रूप से कि वोह धर्म है. इसलिये धर्म में प्रत्यक्ष की योग्यता नहीं. तो अनुमानादि की तो बात ही क्या करना. इसलिये धर्म वेद से हो जाना जाता है.

* संस्कृत में है. आर्य भाषा वर्तमान में प्रसिद्ध हुआ है उसकी ६ अध्याय देवी भी है

‡ इस विषय बोधक सूत्रों के अर्थ में विवाद है

यथा चरित (कर्म) ऊंच नीच योनि को प्राप्त होता है (छा. १।१.०।७ श्रुति) यह विषय भी प्रत्यक्ष और अनुमान की पहुँच से परे केवल वेद वचन करके ही गम्य है. १.

स्मृति, सदाचार और आत्मतुष्टि (प्रियता) भी धर्म में प्रमाण हैं; परंतु स्वतः और पूर्ण नहीं; क्योंकि उनमें अन्यथा होने की संभावना है. आत्मतुष्टि में बड़ के सदाचार और इससे विशेष स्मृति और स्मृति से ज्यादा श्रुति प्रमाण है; इसलिये धर्म में वेद ही स्वतः प्रमाण है.

कर्म में मूल मंत्र प्रमाण हैं. ब्राह्मण उसकी इति कर्तव्यता और उसके फल के बोधक हैं. इसलिये इस दर्शन में उभय (संहिता और ब्राह्मण) के वाक्यों का अर्थात् वेद के कर्मकांड का विचार है. २.

कर्म में तीन बावत होती हैं. यथा स्वर्ग की कामना वाला दर्शपूर्णमासि यज्ञ करे, यहां स्वर्ग साध्य है. यज्ञ साधन हैं और प्रयाजादि अंग इति कर्तव्यता है. विधि वाक्य वेद के उस वाक्य का नाम है कि जो ऐसे अर्थ का विधायक हो कि जो किसी अन्य प्रमाण में सिद्ध न हो. यथा स्वर्ग की कामना वाला अग्नि होत्र करे. ३.

वैदिक कर्म, फलकामना से किये हुये शुभ फलो के उत्पादक होते हैं और अंतःकरणकी शुद्धि द्वारा ज्ञानके उत्पादक होते हैं. ४ (१ में ४ तक नवदर्शन-संग्रह में).

वेदों के वाक्य के विभाग और कर्मों के विभाग इत्यादि इस दर्शन में हैं जो इस ग्रंथ के विषय नहीं, इसलिये सर्वदर्शनसंग्रह में मैं उनके १२ अध्याय की अनुक्रमिका लिख देना यत्न है. अध्याय — १. विधि, अर्थवाद, मंत्र स्मृति, नाम धेयार्थक, शब्द राशि का और प्रामाण्य का वर्णन है. २. कर्मभेद, उपोद्घात, प्रमाण और प्रयोगरूप अर्थ निरूपण है. ३. श्रुति लिङ्ग, वाक्यादि विरोध प्रतिपत्ति, कर्म अनारम्भ, अर्पित, बहुप्रधानोपकारक प्रयाजादि, याजमान चिंतन. ४. प्रधान प्रयो-नकत्व अप्रधान प्रयोनकत्व, जुहू पणजादि फल, रानसुयज्ञ तनघन्याक, अक्षयूतादि. ५. ब्रूत्यादिक्रम तद्धिरोपवृद्धि, अवर्द्धन, प्राचक्ष्य और दौर्बल्य चिंता. ६. अधिकारी, उत्तम धर्म, द्रव्य प्रतिनिधि अर्थलोप का प्राप्यश्चित, और सत्रदेश अग्निविचार. ७. नाम लिङ्ग, अतिदेश का विचार. ८. स्पष्ट अस्पष्ट और प्रचल लिङ्ग अतिदेश अपवाद का विचार. ९. उद (तर्क) विचार का आरंभ मागेह, मंत्रोह और

तत्प्रसंगगत विचार. १०. बाध हेतु द्वार, लेप विस्तार, बाध का कारण और कार्य का एकत्व ग्रहादि सामप्रकीर्ण, नञर्थ विचार. ११. तंत्रोपेदघात, तंत्रावाप, तंत्र प्रपंचन, और अवापप्रपंचन. १२. प्रसंगतंत्र का निर्णय समुच्चय और विकल्प का विचार ९.

विषय. उममें संशय, उस पर पूर्व पक्ष उस पर सिद्धांत (उत्तर पक्ष) और संगति, यह इस दर्शन का क्रम है. ६.

मतभेद—कर्म में आराध्य देवता श्रवण (तत्त्वों में युक्त) परमात्मा, वा कोई वरुणादि देवता, वा मंत्र वा कुछ नहीं वा क्या? इस विषय में अर्थकारों में मतभेद है. ईश्वर संबंधी अ. ६।२।१, २३. सर्वशक्ती, इत्यादि. और अ. ६।२।१, १७, १८. लोक कर्मणि, इत्यादि सूत्र हैं उनके अर्थ में तकरार है. ऐसे ही दसवें अध्याय में दो सूत्र विवाद के विषय हैं. कर्मवादि कर्म प्रसंग में और ईश्वरवादि फलदाता ईश्वर प्रसंग में लेता है. उसमें से एक दो सूत्र वास्ते यूं भी कहा जाता है कि साबर भाष्य में नहीं हैं अर्थात् निकाल डाले हैं, प्रतिपक्षी यूं कहता है कि नवीन प्रत में किसी ने मिला दिये हैं. यज्ञ में पशुवध (पशु यज्ञ) और शराव (मद्य) का ग्रहण है वा नहीं इस विषय में विवाद है. साबर भाष्य में वक्षचर्य भंग के प्रायश्चित्तार्थ अवकीर्ण पशु की दृष्टि कही है. दूसरा यह अर्थ करता है कि गधे पर चढ़ा के फेरना ६।८।२२. ऐसे ऐसे मतभेद हैं. पशुवध प्रसंग की तकरार जानने वास्ते ६।८।२२, ३०, ३१, ३२ देखिये. वेद अपौरुषेय है तो प्रलय में अभाव क्यों, वेद की उत्पत्ति पुरुष सुक्त में है. शब्द नित्य नहीं उसमें अर्थ जनाने की शक्ति नहीं, इसलिये वेद पौरुषेय है. इसके उत्तर में शब्द को नित्य सिद्ध कर के समाधान करने हैं इत्यादि विवाद हैं (सर्वदर्शनसंग्रह और आर्य मीमांसा भाष्य देखिये). ७.

इस दर्शन की प्रवृत्ति बुद्धदेव के पूर्वकाल तक खूब रही. बौद्ध धर्म और जैन धर्म पीछे कम हो गई. वर्तमान में इसके अनुयायी अग्निहोत्री कहलाते हैं. इस मार्ग का नाम श्रौत (वेदाक्त) है. श्रौत मार्गी स्मृति में इनका प्रमाण नहीं मानने हैं.

मीमांसिक.

जैसे न्याय और वैशेषिक दर्शन के अनुयायी सुप्रसिद्ध उदयनाचार्य इत्यादि हुये हैं वैसे शंकराचार्य जी के समय कुमारिलभट्ट इस के अनुयायी हुये हैं, जिन्होंने वेदों में बेश बदल करके बौद्ध और जैन सिद्धांत मीमांसा और उमका खंडन किया. इस

छल के प्रायश्चित्त में उसने अग्निदाह लिया (कैसी निष्ठा?). दूसरे मुख्य प्रभाकर मिश्र हुये हैं, इत्यादि. उनके मंतव्य ग्रंथों में मिलते हैं उसका सार. यह है.

(१) जीव जगत, समान जड चेतनात्मक है, परिछिन्न है, अनादि है, कर्ता भोक्ता और नाना हैं. (२) जगत कर्ता कोई ईश्वर नहीं है, ईश्वर बोधक श्रुति अर्थ-वाद रूप हैं. (३) परमाणु द्रव्य हैं, नित्य हैं, देश काल भाँ नित्य हैं. (४) अनादि जीव पूर्व पूर्व के कर्म जन्य अद्वष्टों से बंध है, यथाकर्म पुनर्जन्म (योनि) पाता है. (५) कर्म से बंध (जन्म प्राप्ति) की निवृत्ति होती है * (६) स्वर्ग विषे स्य स्वरूप में स्थित होना मोक्ष है, याने दुःखों का आत्यंतिक अभाव (७) मोक्ष से अनावृत्ति है. (८) सृष्टि (गृहादि) स्वभावतः अनादि हैं, इस की उत्पत्ति वा नाश नहीं है. (९) विधिनिषेध बोधक वेद अनादि अपौरुषेय है स्वतः प्रमाण हैं. पूर्व पूर्व से सुनते आते हैं. (१०) प्रक्षत्य, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति और अभाव यह ६ प्रमाण हैं. विधिनिषेध वा अलौकिक (अपूर्व वा परोक्ष) विषय में वेद ही प्रमाण है. (११) इनके एक मत में परतः प्रामाण्य नहीं किंतु स्वतः प्रामाण्यवाद है. (१२) वर्ण और पद नित्य हैं गकारादि शब्द का नाश नहीं होता किंतु उनकी अभिव्यक्ति होती है: क्योंकि शब्द द्रव्य है नित्य है, पद में अर्थ जनाने की शक्ति है (जो ऐसा न माने तो वेद अपौरुषेय सिद्ध न हो).

लोक (पृथ्वी आदि) अनादि नियमानुसार स्थिरचर हैं. सामान्य कार्य भी स्वाभाविक अनादि नियमों के अनुसार होते हैं. यथा कर्म जन्म होता है और भोग आयुष होती है (प्रयोजक).

अब आगे प्रभाकर और कुमारिलभट्ट का मत संक्षेप में दरसाते हैं.

* स्वाभाविक (आस्थ बंध उपाकादि) की मरणा कर्म में नहीं, लौकिक कर्म स्वान पानादि का शास्त्रीय कर्म में प्रसंग नहीं. मुमुक्षु को चाहिये कि काम्य और निषिद्ध कर्म न करे. मात ब्रह्मत निषिद्ध संवितजन्य अष्ट नाश के वास्ते शास्त्रोक्त असाधारण वा साधारण प्रायश्चित्त कर्म करे तो वे भावी जन्म के हेतु न हो और शुभ संवित के फल की इच्छा का त्याग करे. किन्तु वेदोक्त कर्म के नहीं करने से यात्रि बंध हो वेसे नित्य कर्म नित्य और वैमिश्रक कर्म निमित्त होने पर करे. वर्तमान प्रारम्भ भोग से निवृत्त हो जायेंगे. निष्काम कर्म बंध के हेतु नहीं. इस प्रकार भावी जन्म के हेतु न रहने से शरीर त्याग (प्रारम्भ भोग) पीछे बीच का स्वरूप रहेगा. निमित्त न होने से प्रशुति रहित स्थित होगा. पुनर्जन्म न होगा. इस का नाम मोक्ष है कर्मवाद में इस चोखरी को एकमधिकवाद कहते हैं. कर्मविरोध में इसका प्रतिपादन विस्तार संहित कर दिया गया है

प्रभाकर मीमांसिक का मत.

चेतन (जीव) और अचेतन (जड द्रव्य) यह दो पदार्थ हैं. जीव गरीर प्रति भिन्न, कर्ता, भोक्ता, द्रष्टा तथा विभु † है. और ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा वगैरे जीव के गुण हैं और ज्ञान शक्तिमान भी है. जीव और देहादि अनात्मा से आत्मा का स्वरूप ज्ञान होने से दुःखाभावरूप मोक्ष होता है. अन्यथा यथा कर्म जन्म, मति, आयु आदि का भोग होता है. मुक्त जीव स्वपर को नहीं जान सकता क्योंकि मुक्ति में ज्ञान के साधन मन इन्द्रियादि नहीं होते. जीव में भिन्न जगत्कर्ता वा नियंता ईश्वर चेतन नहीं है.

और द्रव्य गुण, कर्म, सामान्य, समवाय, संख्या, शक्ति, सादृश्य, भेद से अनात्म पदार्थ ८ प्रकार का है. तहां पृथ्व्यादि पंचतत्त्व काल, दिशा और मन यह द्रव्य हैं. शब्दादि ९ परिणाम संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, ज्ञेय, संस्कार, अदृष्ट, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, यह २१ गुण हैं. चलन क्रिया का नाम कर्म है घटत्वादि का नाम सामान्य है. समवाय न्यायशास्त्रानुसार है. और सहेजशक्ति, पदशक्ति और आधेयशक्ति भेद से ३ प्रकार की शक्ति है वे वस्तु में रहने वाला एक धर्म का नाम सादृश्यत्व है. संख्या अन्त है.

यह सब प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द और अर्थापत्ति इन पांच प्रमाण में जाने माने हैं. तहां प्रत्यक्ष ६ न्यायानुसार १ प्रकार का है. उनमें पृथ्वी, जल और तेज त्वर्गिन्द्रिय तथा नेत्रेन्द्रिय दोनों प्रत्यक्ष करे हैं वायु का प्रत्यक्ष त्वचा से होता है. आकाश, काल और दिशा यह तीनों अनुमान प्रमाण में ज्ञेय हैं, सादृश्य ज्ञान के विषय में उपमान प्रमाण है. शब्द प्रमाण के लौकिक वैदिक भेद में दो विभाग हैं; तिममें लौकिक शब्द अनुमान के अन्तर्भूत हैं. वैदिक शब्द में योगादि क्रियान्वय अपूर्वरूप धर्म, हिसादि कर्मजन्य अपूर्वरूप अधर्म इन दोनों का ज्ञान होता है. नहा विधि, अर्थाद वगैरे भेद से शब्द प्रमाण के ३१ भाग हैं. और दृष्टार्थापत्ति

† श्रीमद् परमहंस श्रीराजकाचार्य (शारङ्गपीठ के संरक्षक) श्री शालावद सरस्वतीजी स्त "वैदिक सिद्धांत मंत्रांग" में जीव को विभु लिखा है उसमें से यह प्रभाकर श्री का मत लिखा है. अन्य जगद् जीव को जगन्मुक्त परिच्छिन्न बताया है

१ प्रत्यक्ष प्रमाण में मुख्य विषयवादि दोष हैं. अनुमान में प्रतिशङ्क, हेतुगत अपाहरण, इत्यादयः अनेक दोषापाद्य होते हैं शब्द प्रमाणगत विध्याभावादि दोष होने हैं. प्रभाकर श्री ने अपने जीव में ज्ञानाये हैं

श्रुतार्थापत्ति भेद से अर्थापत्ति दो प्रकार की है. और पुनः पूर्वोक्त शब्द ध्वन्यात्मक वर्णात्मक भेद से दो प्रकार का है. तहां पद का नाम वर्णात्मक है तो नित्य है; ध्वन्यात्मक शब्द अनित्य है सर्वप्रमाण स्वतःसिद्ध हैं. और ज्ञानमात्र सत्य है. भ्रमस्थल में प्रत्यक्षज्ञान तथा स्मृतिज्ञान का अविवेक कारण है, मिथ्याज्ञान नहीं; वास्ते सर्वज्ञान मत्त है + आत्मा तथा मन के संयोग से सुखादि प्रत्यक्ष होते हैं और आत्मा स्वयं प्रकाश है. इस वास्ते घटादि के समान इन्द्रिय का विषय नहीं. इस प्रकार संक्षेप में प्रभाकर का मत है. वैदिक सिद्धांत मंजरी के पेज २६ से ३० तक.

प्रभाकर कुमारिलभट्ट का मत.

कुमारिलभट्ट के मत में आत्मा और अनात्मा भेद से दो पदार्थ हैं. तिसमें आत्मा, प्रभाकर मतानुसार प्रति शरीर भिन्न भिन्न कर्ता भोक्तादि रूप है. कर्म का ही नाम ईश्वर है. सर्वज्ञ सर्व शक्तिमान जगत् स्रष्टा कोई ईश्वर नहीं है. क्योंकि प्रपंच की उत्पत्ति वा नाश नहीं है. किंतु सदा परिणामी नित्य है.

और अनात्मा तो द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, समवाय, शक्ति, और अभाव ऐसे ७ प्रकारका है. तिसमें अग्नि वगैरे ५ भूत आकाश, काल, दिशा, मन, तमसे (अंधेरा), वर्णरूप, (रंग) शब्द, यह १० द्रव्य हैं. और रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, सस्कार, अद्वष्ट, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, यह २१ इक्ष्वीत गुण हैं. * गति का नाम कर्म है. सामान्य पर तथा अपर भेद से दो प्रकार का है (कणादमतवत्). शक्ति (प्रभाकर के मतवत्). और ध्वंसाभाव, भेदाभाव (अन्योऽन्याभाव), अत्यंताभाव, भेद से तीन प्रकार का अभाव है (प्रभाकर के मत में अधिकरण में भिन्न अभाव कोई वस्तु नहीं है).

इन सब के जानने में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति, और अभाव यह ६ प्रमाण हैं. तिनमें प्रत्यक्षादि ५ प्रभाकरमतवत्, अनुपलब्धि प्रमाण, गम्य अभाव है अर्थात् घटादि की अनुपलब्धि ही घटादि के अभाव ज्ञान में कारण है; नैयायिकादिकन के समान अभाव प्रत्यक्ष प्रमाण सिद्ध नहीं है. और शब्द ध्वनि

+ अर्थाप्याप्त है. ज्ञानाध्यास नहीं.

* तत्मादि ३ प्रमाणों ने द्रव्य नहीं माने हैं. कु. ने शब्द को द्रव्य माना है, संख्या को गुण माना है.

आत्मक वर्णात्मक भेद से दो प्रकार का है; तामें ध्वनिआत्मक वायु का कार्य है अर्थात् वायु ध्वनिआत्म शब्द का सनवायी कारण हैं, और वर्णात्मक शब्द नित्य द्रव्य है मो आकाश का गुण नहीं है. पद का नाम वर्ण है, वर्ण समूह का नाम पद नहीं. और पूर्वोक्त शब्द का विभाग रूप इक्ष्तीस प्रमाण कर के जानने योग्य धर्मा-धर्म है तहां याग का नाम धर्म है हिसादिकन का नाम अधर्म है; प्रभाकर के मत के न्याय अपूर्व का नाम धर्माधर्म नहीं है. और सब प्रमाण स्वतः प्रमाण रूप हैं

दोष सहित ज्ञान का नाम भ्रांति है. सो दोष प्रमाणगत, प्रमेयगत, प्रमातागत इन भेद से तीन प्रकार का है. तहां पित्त कमलादि प्रमाणगत दोष हैं, सादृश्यादि प्रमेयगत दोष हैं. भयलोभादि प्रमातागत दोष हैं. तहां प्रमाण नाम प्रत्यक्षादि का है. प्रमेय नाम प्रमाण से जानने में आया जो पदार्थ सो (ज्ञेय) है. प्रमाता नाम प्रमा कहिये ज्ञान (बुद्धि) तिसका आश्रय (अधिकरण) जो आत्मा तिसका नाम है. और आत्मा मानस प्रत्यक्ष का विषय कहिये अहं प्रत्यय का विषय है. और शरीर के साथ आत्मा का संयोग होने से सुखादि का ज्ञान होता है और ज्ञान अनुभूय है (परतः का विषय) है. प्रभाकर के मत में ज्ञान स्वतः प्रमाण सिद्ध है. इस प्रकार संक्षेप में भट्ट का मत है.

और मुरारिनिध, यण्डनमिध, पार्थ सार्थमिश्र, आदि अनेक मिमांसिक हैं तिनों के भी मत भिन्न मिल है मो ग्रंथविस्तार के भयसे यहां पर नहीं बरसाते हैं.

और पद पठार्थों का संबंध पदों द्वारा जाना जाता है इस वास्ते ससर्ग (अभिहितान्वय) में शब्द की शक्ति है, यह भट्टों का मत है. वशिष्ठ (अन्विताभिधान) में शब्द शक्ति है, यह प्रभाकर का मत है. तहां णरु पद के योग्य इतर पद के साथ विशेषणता रूप संबंध का नाम विशिष्ट है इति वैदिक सिद्धांत में नरी के पेज ३०.३१।३२.

जगत का कर्ता ईश्वर नहीं जगत अनादि नित्य है, इसका प्रलय नहीं होता. स्वर्ग की प्राप्ति ही परमपुरुषार्थ है. सर्वज्ञ भी कोई नहीं है अतः वेद अपौरुषेय है इत्यादि (कुमारभट्ट उक्त तंत्रवार्तिक).

एकाक्षरस्य ++ १००. तदेवमित्थं ++ जैमिन्पुत्रे ++ शास्त्र निरास्थं परमेश्वरं च

१. कुमारभट्ट के वाक्य. सार—एकाक्षर सिखाने वाला भी गुरु होता है. सर्वज्ञ बुद्ध गुरु से शास्त्र पद के उमका—उनके कुल का विध्वंस किया. और

जैमिनि के मत को स्वीकार करके ईश्वर का खंडन किया. उन दोनों दोषों के दूर करने वाम्ने मने यह प्रायश्चित्त (देह दाह) किया है.

शोधक.

(क) मीमांसा ब्राह्मण का विषय केवल कर्मवाद है. चोह जीव, ईश्वर और सृष्टि के विषय में कुछ विशेष नहीं कहता; इसलिये प्रतिपक्षी कुछ नहीं कह सकता, किन्तु उसके अनुयायी मैमासिकों के मंतव्य के संबंध में कह सकता है, इसलिये वक्ष्यमाण मैमासिक मंतव्य के संबंध में जो प्रतिपक्षी का कथन है उसमें से जो मीमांसा प्रसंग में यदि लग सकता हो तो लगा लेना चाहिये; नहीं तो उपेक्षा है, ऐसा जान लेना

(ख) मैमासिकों के मंतव्य का प्रतिपक्षी—मैमासिकों के मंतव्य में अपवाद है—

१. जो जीव जड़ चेतनात्मक है तो मध्यम होने से नाशवान ढरेगा, सुक्ति-पात्र न होगा यदि गुण दृष्टि में उभयात्मक मानोगे तो जीव अणु हुआ परंतु अणु मिट्ट नहीं होता (त. द. अ. ३ में शब्द आये हो और वक्ष्यमाण आवृत्ति त्रिवाद में वाचोगे) यदि विषु परिमाण है तो पूर्वोक्त न्यायप्रसंग वाले दोष आयेंगे.

२ यदि कोई स्वयंभू आधार अधिष्ठान (ईश्वर) नहीं तो परिच्छिन्न गतिमान ग्रहादि की सनियमगति न होगी (वक्ष्यमाण बौद्ध नं. २ का प्रतिपक्षी देखो) परंतु सनियम है और जीव कर्म के बदले अनिष्ट फल स्वयं नहीं चाहता; इसलिये कर्मफल के व्यवस्थापक की अपेक्षा है; क्योंकि कर्म जड़ है और तदजन्य अदृष्ट भी जड़ है उनमें फल देने की योग्यता नहीं है. इन दो हेतुओं को लेके ईश्वर की सिद्धि होती है. तथा ग्रहीरादि की रचना देखने में भी कोई चतुर शक्ति को मानना पड़ता है (न्यायार्थ भाष्य में भी ईश्वर सिद्धि का प्रसंग देखो).

३. वेद प्रतिपादित कर्मों का यदि अदृष्ट फल है, वेद से इतर उसमें कोई अन्य प्रमाण नहीं तो जो वेद पर विश्वास नहीं रखते उनके लिये वेद अनुपयोगी रहेगा. पौने दो अर्जुन मनुष्यों में २५ किराट ऐसे हैं के जो वेद को मानते हैं. अन्य नहीं, तो उनकी क्या गति होगी? क्या वे सब नरक गामों होंगे? किन्तु जो वेद को नहीं जानते, यज्ञादि नहीं करते और नेक आचरण करते हैं वे नीच योनी को प्राप्त नहीं हो सकते यह स्पष्ट है तथा वेद में ही ब्रह्म के ज्ञान से मोक्ष होना माना है (वेदाहमेत...तम्मित्रद्रष्टे), अतः उनका मंतव्य सर्वाय में ठीक नहीं.

४. संचित कर्मों का अभाव फल भोगने के बिना नहीं हो सकता; क्योंकि कर्म का फल होना ही चाहिये यह अटल सृष्टि नियम है। इसलिये केवल प्रायश्चित्त से संचित का अभाव मानना अयुक्त है। तथाहि कर्म के न करने से भाव रूप फल नहीं हो सकता; क्योंकि अभाव से भाव की अनुत्पत्ति है; इसलिये नित्य नेमित्तिक कर्माभाव, भावी बंध के उत्पादक नहीं, अपितु प्रतिबंधक न होने में भावीबंध के हेतु उद्भव होने हैं, ऐसा है। इसलिये नित्य नेमित्तिक कर्म का फल अंतःकरण शुद्धि हो सकता है; नहीं कि भावीबंध का अट्काना। तथाहि एक के किये कर्म का फल दूसरे को नहीं मिल सकता, इसलिये उत्तम मध्यम संचित का फल कर्ता को ही भोगना पड़ेगा। निष्काम कर्म का कर्ता को फल नहीं मिलता, ऐसा भी नहीं होता, किंतु अंतःकरण की शुद्धि ही उसका फल है। यह फल परोपकारी कर्म में भी होता है।

५. मुक्ति का साधन कर्म है तो वे सादिसांत होने से उनका फल भी सादिसांत होना चाहिये। इसलिये मुक्ति भोगने के पीछे संसार में आवृत्ति होनी ही चाहिये।

६. जो मुक्ति में अनावृत्ति मानें तो जीव नवीन उत्पन्न न होने में जब तब सृष्टि का उच्छेद हो जायगा और जीव न रहने में वेद तथा सृष्टि निष्फल रहेंगे, स्वसिद्धांत (सृष्टि अनादि अनंत) का त्याग होगा, जो कि असंभव (त. द. अ. ३ मुक्ति प्रसंग और वेद. प्रसंग का न. ९ याद में लीजिये। नं. १ से ६ तक का विशेष संबन्ध ब्रह्म सिद्धांत के सू. १.१ में ५७ तक २.२ में २.४ तक में है)।

७ वेद स्वयं ही कहता है कि ऋगादि की उत्पत्ति होती है (पुरुषसूक्त) आकाशादि तत्त्व और शब्दादि विषय यथा पूर्व उत्पन्न होते हैं ऋ. अ. ८ अ. ७ व. १७ और त. २.१.१ इ.) इसलिये शब्द नित्य नहीं और शब्द में अर्थ जनाने की शक्ति नहीं, किंतु संकेतमान में है, इसलिये वेद अपौरुषेय नहीं किंतु कोई उसका प्रयोजक होना चाहिये

८. शब्द-पद नित्य नहीं किंतु परा शब्द नित्य माना जा सकता है। और पद में अर्थ जनाने की शक्ति सिद्ध नहीं होती परंतु वैमांसिक शब्द-पद में अर्थ जनाने की शक्ति मानते हैं और इसी वास्ते अक्षर तथा पद को नित्य कहते हैं और इसी कारण से वेद के मन्त्र-उद्ग वाक्य को नित्य याने अपौरुषेय मानते हैं। इस विषय में कुछ संश्लेष में लिखने हैं।

औत्पत्तिकस्तु. पूर्वमीमांसा अ. १ क. १ सू. ५. अर्थ-शब्द के सार्थ अर्थ का संबंध उत्पत्ति वाला (सांकेतिक) है. परंतु भाष्यकार शबर श्री औत्पत्ति शब्द का लक्षणा में नित्य अर्थ करना कल्पने हैं सो सिद्ध नहीं होता क्योंकि शब्द में अर्थ जनाने की शक्ति नहीं है.

शब्द दो प्रकार के (१) वर्णोन्मक (२) ध्वनिआत्मक-न्याय-शब्द के क्षणिक और आकाश का गुण मानते हैं वैयाकरण-पदस्फुटादिक रूप मानते हैं (ग. वगेरे वर्ण अभिव्यंग. गो वगेरे पदार्थ अभिव्यंजन) सांख्य सूक्ष्मावस्था को तनमात्रा कहते हैं. वेदांत-स्थूलाकाश का कारण सुदमभूत माया का कार्य वेदी-स्थिति पर्यंत नित्य. ब्रह्माधिष्ठान का विवर्त्त. मो ही विशेष गुण होके वायु वगेरे में होता है.

पद पदार्थ इन दोनों का वाचक वाच्यभाव या समार कसमार्थ भाव संबंध है इस संबंध को शब्दसंगति कहते हैं.

शब्द की शक्ति २ प्रकार की है (१) अवयव शक्ति योगा (यथावाचक). (२) रूढ-प्रकृति प्रत्यय के बिना समुदाय शक्ति मात्र से स्वार्थ को जनावे (यथा घट, घटत्व विशिष्ट घट का बोधक है).

शब्द की शक्ति अर्थात् क्या? (१) वाच्यवाचक भाव का हेतु पद और अर्थ का तादात्म्य संबंध है मो संबंध शक्ति (२) पद में अर्थ जनाने की योग्यता मो शक्ति है (३) पद में अर्थ जनाने की शक्ति मो ईश्वर की शक्ति है. (४)

कौई जाति विशिष्ट व्यक्ति में कौई जाति में कौई आकृति-जाति और व्यक्ति इन तीनों में घट पद की शक्ति मानते हैं (इ. बुद्धि विन्यास है)

(५) जबके जीव का पुनर्जन्म है तो पूर्व के अन्य संस्कारवत् पदों के संस्कार भी होने चाहिये, इसलिये अर्थ जाने (अर्थ की शक्ति वाले) पद भी नित्य हैं यह सिद्ध होता है

(उ.) चारु पानी के पाने चप चप ध्वनी होने में पानी का नाम चपचप और नान चो ध्वनि होने में उम हानित का नाम भू च ओ. वगेरे रत्न नेने है घड़े होने है तब ये संस्कार नष्ट हो जाने हैं ओर प्रचलित चलने हैं एवं किमो को पुनर्जन्म में पानी को संज्ञा बट, अग्नि की संज्ञा ही हो, इस जन्म में पानी को संज्ञा बाटर, अप, भाव हो अग्नि की नेन, गरमो, हीट वगेरे हो जाती है. इस रीति में शब्दमात्र मो नित्य सिद्ध होता है परंतु उसके पणिमाम-पणिवर्त्तन अर्थात् पद नित्य

सिद्ध नहीं होते. जो होता तो पूर्वजन्म के समान संस्कार होने से मनुष्यों में एक ही भाषा होती. अमुक पद में सबको उसके अर्थ का ज्ञान होता, परंतु ऐसा नहीं होता और ऐसा नहीं देखते. अतः पूर्वजन्म के मान के पद नित्य और पद में अर्थ जनाने की शक्ति सिद्ध नहीं होती.

जो पद में अर्थ जनानेकी शक्ति हो तो देवपद सुनके इरानी को राक्षस और आर्य प्रजा को श्रेष्ठ देवताका बोध न होना चाहिये किंतु उभयको समान बोध होना चाहिये, परंतु ऐसा नहीं होता. (शं.) जिसको जेमे अर्थ का बोध बताया जाय वेसा ज्ञान होगा. (उ.) तो शब्द में शक्ति न हुई किंतु संकेत भाव वाली बुद्धि में ठेरी. जैसे अग्नि को जो जाने वा जो न जाने उन उभयको अग्नि जलाती है, वेमे यदि पद में शक्ति होती तो सबको समान बोध होता, परंतु ऐसा नहीं होता. अतः पदमें शक्ति नहीं. (शं.) यदि औपधि वा मंत्र प्रतिबंध हो तो बालकडीमें अग्नि रही है तो भी नहीं जलाती; एवं जिसको शब्द के अर्थ का ज्ञान न हो. ऐसा प्रतिबंध हो तो शब्द की शक्ति काम नहीं देती. जो प्रतिबंध न हो तो वहां काम करती है यथा गान्धी देनेसे क्रोध होता है. (उ.) शब्द सुना और जेसा सुना वेसा बोल देता है. अतः अर्थ न जानना प्रतिबंध न ठेरा. अर्थ का ज्ञान हो तो असर करे ऐसा हो तो बोह शक्ति शब्द में न ठेरी किंतु जिसको संकेत का भान है उस संकेतभान में ठेरी. शब्द (यह विमली वायु के समुद्रवत् परारूप) नित्य है १, वा अनित्य है २, अक्षर (अ-क वगैरे स्वर व्यंजन) नित्य हैं ३, वा अनित्य हैं ४, पद (ओम्-घटादि) नित्य हैं ५, वा अनित्य हैं ६? अर्थ जनाने की शक्ति परा में वा अक्षर में वा पद में और स्वर में है ७, वा प्रकृति में ८, वा प्रत्यय में ९, वा उभय में १०, है? वा अन्य में ११, सो शक्ति स्वभावतः है १२, वा परदत्त है १३? यह १३ विकल्प करके क्रमशः त्रिवेक दिखाने हैं.

(१) जो शब्द नित्य तो उसमे यथा उपाधि उद्धार अनुद्धार वा वर्णरूप आकृति हो सकती हैं. यथा हथेली अधडाने, डोल बजने, वायु चलने से जो शब्दाकृति होती है किंवा स्वस्वरूप घोष वा यथा उपाधि स्वर (खर्जादि स्वर) वा अकारादि वर्ण वा घटादि पद रूप आकृति बनती हैं.

(२) जो अनित्य हो तो व्यक्त रूप आकृति का उपादान न होने से आकृति होना असंभव हो, परंतु आकृति होती है, और नाश होती है. अतः शब्दाकृति अनित्य है और उनका मूल शब्द माग (परा) नित्य है यह सिद्ध होता है

३. जो वर्ण नित्य हैं तो वे परिचिन्त असंख्य हैं वा विभु असंख्य हैं वा एक ही हैं. जो अणु रूप न मानें तो वक्ता का उसका ज्ञान न होने से उसका यथायोग्य उपयोग नहीं ले सकता अर्थात् घट पटादि का उच्चारण न होगा क्योंकि शब्द को यह ज्ञान नहीं है कि वक्ता की इच्छा अनुसार मैं आ के जुड़ जाऊं. और यदि परिच्छिन्न रूप एक ही वर्ण है तो नाना व्यक्तियों में समकाल में अनेकों का उच्चारण न हो सकेगा तथा शब्द व्यवहार ही न होगा, इसलिये एक वा असंख्य परिच्छिन्न रूप नहीं सिद्ध होता. जो अक्षर (स्वर-वर्णजन) असंख्य विभु हैं इसलिये काशी और प्राग देश विप्रे समकाल में व्यक्त होते हैं. ऐसा मानें तो ककरादि परस्पर मे व्याप्यव्यापक भाव वाले ठेरे परंतु यह असंभव तथा यथा उपाधि परिणामी गति वाले ठेरे परंतु विभु में परिणाम वा लचक वा क्रिया नहीं हो सकती, तथा वक्ता को अज्ञात हैं और शब्द को यह ज्ञान नहीं कि मैं वक्ता की इच्छा अनुसार जुड़ जाऊं, इसलिये शब्द व्यवहार न होने से असंख्य विभु भी नहीं मान सकते. जो एक क एक अ एवं विभु मानें तो भी उक्त दोष आता है इसलिये असंख्य वा एक विभु रूप भी नहीं. किंतु अनित्य है.

४. जो अक्षर नाशवान-अनित्य हैं तो नं. २ अनुसार परिणाम आता है.

५. जब कि अक्षर ही नित्य सिद्ध नहीं होते तो अक्षरजन्य पदों की तो बात ही क्या करना; क्योंकि पदों का मध्यम वा विभु परिणाम मानने में नं. ३ वाले दोष आते हैं अतः वे भी अनित्य ठेरते हैं.

६. जब कि पद अनित्य हैं तो नं. २ अनुसार परिणाम आता है.

७. उपरोक्त परा, वायु समान समूह पुंज है वा गुण * समूह है, ऐसा न. १।२।३ से जान पड़ता है तो उसमें अर्थ जनाने की शक्ति नहीं मान सकते, क्योंकि अक्षर, पद वा स्वर वा ध्वनि तो उसका परिणाम है. परमाणुओं में जला-नयनरूप योग्यता नहीं होती किंतु उनकी रचना से जो घट होता है, उसमें जल ला सकते हैं. एवं परा में अर्थ की शक्ति नहीं. किंतु जेमे कपड़े की लाल पीली सेंडी बनाके उसके सकेत कल्पते हैं वैसे उपाधि (श्वास-नली-छाती-कंठ-दंत-ओष्ठ-तालु-बंसरी-तार वगैरे) जन्य जो नाना ध्वनि उनमें संकेत की कल्पना मे वर्ण (अक्षर-अकरादि-ककारादि) तदजन्य पद हैं अतः उनमें अर्थ जनाने की

* शब्द आकाश का शुभी वा गुण नहीं हो सकता, क्योंकि गुणी जो आकाश उसकी गति बिना शब्द गतिमान है, गुण में शुभी बिना गति नहीं होती.

शक्ति नहीं सिद्ध होती; किन्तु सकेतमान द्वारा अर्थ का बोध होता है, यही सिद्ध होता है.

८।१।०. एवं प्रकृति वा प्रत्यय वा उभय में नहीं है, क्योंकि यह भी परिणाम है मूल तत्त्व नहीं है. अर्थात् अब परा में नहीं तो उनमें कहा में हो; किन्तु उपाधिजन्य जो प्रकृति प्रत्यय वा उनके उभय मिश्रण को इत्यित सकेत बनाया है.

११. उपर के लेख से सिद्ध हो गया कि परा और तदजन्य परिणाम (स्वर व्यंजन-पद वगैरे) में अर्थ जनाने की शक्ति नहीं है. किन्तु सो सकेतमान की योग्यता है.

१२. शब्द में अर्थ जनाने की शक्ति ही नहीं तो स्वाभावतः कहने की चेष्टा ही स्या करना.

१३. शब्द में ईश्वरदत्त शक्ति यह भी सिद्ध नहीं होता क्योंकि शक्ति का विनिमय नहीं होता. किन्तु जो हो तो ऐसा मान सकते हैं कि ईश्वर नामा व्यक्ति ने शब्द सकेत बनाये और मनुष्य प्रति नाहिर किये, इसी का नाम व्यवहार में शब्द शक्ति है; वस्तुतः शब्द में अर्थ जनाने की शक्ति नहीं है.

(चं.) गायन के स्वरों में पशु पक्षी और मनुष्य पर असर होता है, जो शक्ति न होती तो ऐसा न होता. (उ.) जीव वृत्ति का भ्रमभाव है कि निपयाकार हो; इसलिये स्वर सुनके चित्त में फेरफार होता है, सो शब्द की शक्ति में ऐसा हुवा हो यह सिद्ध नहीं होता; कारण कि आर्यावर्त्त वाले के गायन में अरब वाले के और अरब के गायन में हिन्दी के आनंद नहीं होता; यदि स्वर में शक्ति होती तो जो स्वर को नहीं समझता उसका चित्त भी प्रसन्न होता.

परंतु ऐसा नहीं होता. सार यह है कि शब्द+स्वर द्वारा चित्त का प्रकाशता-सुख होता है. सो शक्ति स्वर में नहीं है

(श) जोप के शब्द में गर्भ वा मकान गिर जाता है, ज्ञान बहरे हो जाते हैं. अतः शब्द में शक्ति जान पड़ती है. (उ.) वास्तव गोले वगैरे से हुवा, शब्द, इश्वर वगैरे में आदोलन होता है उभ दूके से गर्भ पातादि कार्य होते हैं शब्द में ऐसी शक्ति है ऐसा नहीं है.

(चं.) मंत्र के प्रयोग से देवता-मूर्त्य शरीर सिंच जाते हैं अतः शब्द में शक्ति है. (उ.) देवता भूत वगैरे हैं वा नहीं और वे मंत्रवश हुये आते हैं वा

नहीं, इस बात का निर्णय जुटा रख के आपके कथन अनुसार मंत्र और देवता मान भी लेवें तो जैसे किसी को नाम लेके बुलावें वा पत्र लिखें तो वोह आदमी यदि उस भाषा को समझता हो तो आता है, भाषा न जाने तो नहीं आता. इसी प्रकार (तारवत् वायु के वायव्रेशन समान) जो ईश्वर द्वारा मंत्र का आदेशलन (लहेर-फोटा) सूक्ष्म शरीर जान ले और उस भाषा को समझता हो तो जो उमे आना हो तो आवेगा. अर्थात् जिस सामग्री, जिस रीति और जिस प्रकार से मंत्र का प्रयोग है वोह उसके अनुकूल हो—उसमें उसका कुछ संबंध वा स्वार्थ वा प्रतिज्ञा हो तो आवेगा, नहीं तो नहीं आवेगा इतने से यह सिद्ध हुवा कि मंत्र मे शक्ति नहीं किंतु देवादिके सकेतभान में योग्यता है.

इस प्रकार अनेक शक्य समाधान हुये यही सिद्ध होता है कि अक्षर, पद मे अर्थ जनाने की शक्ति नहीं है, किन्तु सकेतभान मे योग्यता है. और स्वर वगैरे के संबंध से जो चित्त की अवस्था मे फेरफार होता है सो चित्त के अनुकूल वा प्रतिकूल शब्द से होता है, नहीं कि स्वर वगैरे मे बेसा करने की शक्ति है. त. द अ. २।५७६ से ५७९ तक भी देखो.

सार यह निकला कि शब्द-पद नित्य नहीं और पद मे स्वयं अर्थ जनाने की शक्ति नही है इसलिये वेदादि ग्रंथ पौरुषेय हैं, अनादि अनंत स्वभावतः कोई ग्रंथ-मंत्र-वाक्य नहीं है, क्योंकि छंद-मंत्र रचना को अपौरुषेय मानना युक्ति, परीक्षा और व्याप्ति के विरुद्ध है.

१. मीमांसा शास्त्र ईश्वर को मानता है वा नहीं, २. वेद अपौरुषेय वा पौरुषेय, ३. वेद मंत्र वा व्याख्यान भाग भी, ४. शब्द याने पद नित्य है वा अनित्य है, ५. पद मे अर्थ जनाने की शक्ति है वा नहीं, ६. शब्द का अपेक्षाकृति जाति वा व्यक्ति, ७. वेद स्वतः प्रमाण वा क्या, ८. यज्ञ मे पशुबध-मांस का उपयोग है वा नहीं, ९. परके कर्म का फल पर को मिलता है वा नहीं, १०. स्वर्ग क्या, यज्ञ से स्वर्ग की प्राप्ति वा नहीं, ११. स्वर्ग से आवृत्ति वा अनावृत्ति, १२. जीव नित्य, अनित्य, अणु वा मध्यम, १३. उत्तर मीमांसा अ. ३।१।४ मे जमिनि की चर्चा है वोह कौनसा जमिनि, १४. प्रायश्चित्त क्या और उसमे पाप (दुःख) की निवृत्ति होती है वा नहीं, १५. वेदाधिनार जाति पर वा गुण कर्म पर, इत्यादि मीमांसा संबंधी अनेक बातों की लिखित मूल ग्रंथ में चर्चा है. यहां विस्तार भय और अनुपयोगी होने से नहीं लिखने. यदि साधन सामग्री होती तो भविष्य में प्रसिद्ध करेंगे

प्रभार और भट्ट ने जो अनात्म पदार्थों के विभाग जनाये हैं तथा १. मामान्य, विशेष और अभाव पदार्थ सिद्ध नहीं होते किन्तु स्वरूप, देश और अधिकरण का विलक्षणत्व है उसमें उनका व्याख्यान हो जाता है अतः रलित है. २. सयोग, विभाग, संस्कार, अद्वैत, बुद्धि, दुःख, सुख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न यह पदार्थों की अवस्था है, गुणरूप से विशेष पदार्थ नहीं हैं. ३. तद्वत् जाति भी स्पर्शास्पर्शरूप अगम्य है, ४. परिणाम स्वरूप से मित कोई वस्तु नहीं है. ५. ज्ञान गुणसिद्ध नहीं होता किन्तु स्वरूप है. और वृत्ति ज्ञान अवस्था है ६. शक्ति और गुण विषादित विषय है (त. द. अ. २ सू. ३८२ और अ. ४ अद्वैत प्रसंग देखो) तथापि मूल तत्त्वों में गुण शक्ति माननी ही पड़ती है. ७ मन अणुरूप नित्य सिद्ध नहीं होता क्योंकि उसका सर्गी आत्मा मुक्ति में जावे तो तिम पीछे बोह निरुत्मा रह जाता है. कारण कि स्व आत्मा पाम अनादि में मन है. ८. आत्मा के परिमाण में जो दोष आते हैं वे त. द. अ. ३ पे ६४० में रह आये हैं इस प्रकार उनकी रूपनाओं के अग्र में अपवाद है. इन अपवाद का विस्तार द्र. सि. में है तथापि जीवात्मा के दुःख निवृत्ति सुख प्राप्ति, इतने प्रसंग में इतर अन्य अयरोपो का अपवाद करना विशेष उपयोगी नहीं जान पड़ता अतः उपेक्षा है.

विभूषक

पूज्य श्रीमासा के आचार्य हृदय में जैसा कि चाहिये वेमा में याकिफ नहा हूँ इसलिये उसके संबंध में कुछ नहीं लिख सकता मेमासिकों के मतव्य फ संबंध में इतना लिख सकता हूँ कि उनका द्विवाद (जीव अजीववाद) है, उनके एक भविकवाद में नित्य, नैमित्तिक, प्रायश्चित्त, काम्य और निषिद्ध इन पांचों प्रकार के कर्म में तरमीम होके (सर्व सम्यहवाद के अनुकूल करके) जो पंचदशांग पूर्वक उनका अनीश्वरवाद भी माना जाय तो व्यक्ति विशेष को हानिकारक नहीं है. निष्काम कर्म सहित इन पांचों कर्मों की सुधारना (तरमीम) कर्मविरोध ग्रथ में उद्गम है

९. वेदांतदर्शन.

इस दर्शन के प्रवर्तक श्री वेदव्यास मुनि हैं. वेद का अंतिम तात्पर्य बतलाने १ इसका नाम वेदांतदर्शन रखा जाता है इसका उद्देश्य वेद उपनिषद् के आशय

वतलने में है. अर्थात् वेदोपनिषद् साक्षात् वा परंपरा से परमात्मा की तरफ ले जाने वाले हैं. वे वही शुद्ध स्वरूप से वही उपलक्षणरूप से परमात्मा का वर्णन करते हैं, ऐसा दर्शाता है. इसके विचारक को वेद और उपनिषद् को प्रमाण मान लेना ही चाहिये; क्योंकि इसके तमाम कथन में श्रुति प्रमाण हैं; हरेक वाक्य-सूत्र के विषय वाक्य श्रुति हैं, इसके कथन में इसके सूचित से इतर अन्य ग्रंथों का प्रमाण नहीं लेना चाहिये. इस दर्शन के चार अध्याय और अध्याय प्रति चार चार पाद हैं. यहाँ उनके सूत्रों में से जितना उष्ट्र विषय है उतना लिया गया है. और सूत्रों का भावार्थ दिया है.

इस दर्शन पर व्यासजी के शिष्य की बनाई हुई बौद्धायन वृत्ति है (वर्तमान में नहीं मिलती) ऐसा सुनते हैं, शंकराचार्य, रामानुज, विज्ञानभिक्षु, निंबार्क, माध्व और वल्लभादि के इस पर भाष्य हैं. वर्तमान में वेदात्त आर्य भाष्य प्रसिद्ध हुआ है. इनमें सूत्रों के तोड़ जोड़ बदलने से सूत्र सख्या में अंतर है इसलिये सूत्रों के विषय वाक्य भी जुदा जुदा दिये हैं इसलिये, अधिकरणों के नाम यथेच्छा बदले हैं इसलिये, सूत्र और विषय वाक्य के अर्थ द्वैत अद्वैत का दृष्टि में किये हैं इसलिये, जोर कहीं कहीं जिसको एक ने सिद्धांत सूत्र कहा उसी को दूसरे ने शंका सूत्र ठहराया है इसलिये आशय में (कर्ता का आशय क्या है उसमें) मतभेद पड़ गया है. जैसा कि अध्याय २ पाद १ सूत्र १२४ और २।३।१ में जानेंगे. महाभारत के शुद्ध पहिले यह दर्शन बना है; क्योंकि भगवद्गीता में इसकी साक्ष्य पाई जाती है जैसा वेद उपनिषद् प्रसंग में प्रोपाभास और उसका निवारण कहा है ऐसे ही यहाँ भी जान लेना चाहिये, क्योंकि इसमें उनसे इतर नवीन नहीं है. ब्रह्म का शुद्ध स्वरूप=सर्वतत्त्वैर्विशुद्धम् धे. २।१५ अर्थात् सब तत्त्वों से निम्नरा हुआ. बहुधा यह निषेध मुख शब्द में वर्णन होता है यथा नेतिनेति और कहीं विधि से भी. यथा मन न मन है, क्योंकि स्वरूप अनुभव का ही विषय होता है १. ब्रह्म का शरीरस्वरूप=जो इन तत्त्वों के माध्यम मिल के भासे. यथा बोह प्राण है जो तमाम भूतों में चमक रहा है, हिरण्यमय है. छा. १।७. ब्रह्म का उपलक्षणस्वरूप=सृष्टि वा पृथ्वी में व्यापक, उसमें अलग, सृष्टि के पदार्थ उसमें नहीं जानते, सृष्टि उसका शरीर है, सृष्टि में रह के सृष्टि का नियंत्रण है, यह नैरा आत्मा अंतरयामा सम है.

वेदात्तदर्शन के आरम्भ में ही “अथ इसलिये ब्रह्मस्वरूप की प्राप्ति की निजामा कर्तव्य है.” ऐसा कहा है, इसमें जान पड़ता है कि ब्रह्म का अध्यास नही, उसमें

इतर को अध्यास मानें याने सब अध्यास तो अध्यास निवारण भी अध्यास ही ठेरेगा. और ब्रह्म से इतर किसी अनाध्यास रूप को अध्यास है, तो उसका निवारण ब्रह्मदर्शन में मान सकते हैं. तथाहि अत मे मोक्ष से अनावृत्ति कही है, इससे भी ब्रह्म मे किसी इतर की मोक्ष माननी पडती है. क्योंकि ब्रह्म तो नित्यमुक्त है. माराश ब्रह्म जिज्ञासा मे ही द्वैत स्पष्ट हो जाता है; परंतु जब दर्शन के अतर मे और उसके हृदय उपनिषदो मे उतरने है तो कुछ और ही परिणाम निकलता है; शोधक स्वयं विचार कर सकता है (जैसा कि उपर जनाया गया है). अब आगे दूसरो के * भाष्यानुसार भावार्थ ले के लिखा गया है, हमारी तरफ का नहीं है, ऐसा जानना चाहिये. सूत्रो के अर्थ ओर भावार्थ मे विवाद है (शाकर भाष्य, रामानुज भाष्य, † अणु भाष्य और आर्य भाष्य देखो). अतः कही भूल हो तो क्षमा पूर्वक सुधार के वाचोगे.

व्याससूत्र (वेदातदर्शन) में से—

अध्याय १ पाद १. अथातो ब्रह्म जिज्ञासा. अत्र (वेदाध्ययन करने के पीछे किवा विमोक्षादि चार साधन संपादन हो गये हैं उम पीछे) ब्रह्म जानने की जिज्ञासा (वा ब्रह्मप्राप्ति की जिज्ञासा)—इच्छा की जाती है (वा कर्तव्य है वा इच्छा होती है), क्योंकि अन्य (ससारी) फल तुच्छ है किवा ब्रह्म के ज्ञान होने से बंध अवृत्त-बंध-अव्यास-पुनर्जन्म प्राप्ति) की निवृत्ति और परमानन्द रूप मोक्ष की प्राप्ति होती है. सूत्र १. सृष्टि की उत्पत्ति, स्थिति और लय जिसमे (वा जिसमें) होती

* शाकर भाष्य, आर्य भाष्य, नवदर्शन समूह एक में से ले के.

† रामानुज श्री अपन वेदात श्रीभाष्य में भाष्य के आरम्भ में ही लिखते हैं —

भगवद्वाचायनकृता विस्तीर्णा ब्रह्मसूत्र वृत्तिं पूर्वोच्यार्थं ।
सविधिषु तन्मतानुसारेण सूत्राधाराणि व्याख्यास्यन्ते ॥

अर्थ—भगवान् वेदाध्यायन न ब्रह्मसूत्र उपर जो विस्तीर्ण भाष्य रचा था उसपर पूर्व जो भावार्थ हो गये उन्होंने सक्षप म समझाया है उसका आधार वा है सूत्रों के शब्दों का अर्थ करता है (यहां भी वेदाध्यायनकृति नहीं है किंतु पर द्वारा है)

रामानुज इत भाष्य में ५४६ मन्वाचार्य के भाष्य में ५२३ अणु भाष्य में ५४४ सूत्र है, इस प्रकार सूत्रों के टुकड़े किये गये हैं

इस शास्त्र का आशय किसी ने विशिष्ट है, किसी ने द्वैत, किसी ने भेद, किसी ने द्वैताद्वैत और किसी ने कवलाद्वैत किया है, यान विवादित हो गया है.

सुनत है कि रामानुज भाष्य में कितन हो सूत्र नहीं है, उसने निकाल डाले हैं दूसरा यह कहता है कि दूसरे ने नयोन मिला दिये हैं मूल वेदाध्यायन शास्त्र में नहीं है

हे बोह ब्रह्म है. २. ब्रह्म में दृच्छा पाये जाने से ब्रह्म जगत् का कारण है, यह बात शब्द प्रमाण रहित नहीं है कि ब्रह्म जगत् का कारण है (तद्वक्षत. छा. ६।२।३). १. ब्रह्म में लय होना सुना गया है. २. चैतन्य में गति पाई जाती है. १०. ब्रह्म आनन्दमय है ऐसा श्रुतियों में बार बार कहा है. १३. आनन्द का हेतु भी (रसो वैसः + + अयं लब्ध्वाऽनंदी भवति ते. २।७।१४. वेद (मंत्र) में भी ब्रह्म को ही आनन्दमय कहा है ११. असंभव होने से. ब्रह्म से इतर (जीव) आनन्दमय नहीं है. १६. और भेद के कहे जाने से (जीव आनन्दमय नहीं है). १७. †

सू. १६।७ में जीव ब्रह्म का भेद कहा है मो अद्वैतवादि और द्वैतवादि उभयों का समत है. अन्याऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः—विज्ञानमय जीव में अंदर में रहा हुआ अन्य आनन्दमय आत्मा है, इत्यादि. श्री शंकराचार्य=पटाकाश मठाकाशवत् जीव ब्रह्म का भेद है, वास्तव में भेद नहीं है. यह भेद अविद्याकृति उपाधि से है. संसारी जीव आनन्दमय नहीं. मिथ्या भेद का आश्रय करके यह दोनों (१६।७) सूत्र हैं. यद्यपि इस आनन्दमय अधिकरण के ८ सूत्र हैं, उनमें उपाधि-माया-अविद्या का शब्द तक नहीं है. तथापि श्री शंकर के औपाधिक-मिथ्या भेद मानने का कारण श्रुति है अनन्विष्टो.. अलब्धो लब्धव्यो, अधृत श्रोतव्यो, अमंतव्यो, अविज्ञातो, ज्ञातव्यो + नान्योऽतोऽस्ति दृष्टा ज्ञाता. अर्थ—देहादि से भिन्न जानना, विवेक ज्ञान से प्राप्त करना, इसलिये सुनने योग्य और विज्ञातव्य है इत्यादि भेद का व्यप-देश होने से, और ब्रह्म से इतर कोई दृष्टा ज्ञाता नहीं है और सूक्ष्म स्थूल का दृष्टा जीव चेतन है इसलिये दोनों का अभेद है और उपाधि दृष्टि से भेद है. श्रीरामानुज—सुक जीव भी परमेश्वर समान आनन्द वाला नहीं होता.

आकाश, प्राण, अग्नि, आदित्य, वायु, चंद्रमा, आप, प्रजापति, शुक्र यह सब ब्रह्म के नाम हैं. प्राज्ञ और ज्योति ब्रह्म के नाम हैं. ४० तक आत्मत्वेन अर्थात् आत्म के ज्ञान को पा के आत्मा करके भी उपदेश किया जाता है. जेमे कि वामदेव ने में प्राण, मैं ब्रह्म ऐसा कहा है. ३०.

† भेदवाद—जीव ब्रह्म का भेद, ब्रह्म ईश्वर का भेद, इत्यादि प्रयोग में अविद्या-माया-उपाधि शब्द लगा के भाषार्थ में लेना चाहिये.

+ प्राणियों और अ-य ज्ञाता दृष्टा नहीं इनका विरोध है निष्क्रिय श्रुति से सू. १० का विरोध है, सो माया उपाधि शब्द-अध्यापन करने के बिना निवारण नहीं होता. क्योंकि भूति सक्रिय भी कहता है

अध्याय १ पाद २. ब्रह्म में कथन करने योग्य गुण इस (जड़जगत-जीव) में नहीं हैं; अतः यह जगत ब्रह्मरूप नहीं है (वा उपास्य नहीं है). २ वे गुण शरीरी (जीव) में असिद्ध होने से जीव उपास्य नहीं है. ३. और जीव कर्म कर्ता है. इस उपदेश से (जीव उपास्य नहीं, जीव ब्रह्म का भेद है). ४. शब्द विशेष होने से. अनेक जीवेनात्मना. अर्थात् इस जीवरूप आत्मा में प्रवेश कर के नाम रूप कृत्. ५ गुहां प्रविष्टावात्मनानौहित दर्शनात्. अतःकरण रूपी गुफा में जीव ईश्वर रूपी वे आत्मा ही देखे जाने से जीव ब्रह्म का भेद है. रुद्रं गविन्ती ++ छायातपौ ब्रह्मविशेषवन्ति. कठ. वे गुफा में सूर्य की छाया और आतप (धूप) समान है. ११. जीव ईश्वर के विशेषण भी भिन्न भिन्न हैं इसलिये भी वेनो का भेद है. जीव शरीरी-रथी और ब्रह्म अशरीरी. कठ. १२. परमात्मा सुख विशिष्ट है कहा गया है (जीव वैसा नहीं). १५. तप स्थान में न होने से और अमभव होने से जीव विभु नहीं है. १७.

अध्याय १ पाद ३. सब लोक का अधिकरण आत्मा है. १. उसकी उपासना में हृदय ग्रंथी टूट जाती है (भिद्यते हृदय ग्रंथि). ३. भेद का व्यपदेश होने से ब्रह्म और प्रकृति (जीव) का भेद है. ४. वहर आकाश ब्रह्म का नाम है. १३.

आविर्भूत स्वरूप अर्थात् निमज्जा स्वरूप निर्मल हो गया है ऐसे जीव का नाम उत्तम पुरुष कहा है. श्री शंकर=अविद्या न जाने तक जीवपत्ता है * जब तत्त्वमसि का बोध हुवा तब संसारी नहीं, कूठस्थ है. तब जीव ही ब्रह्म हो जाता है (वहर रूप है). श्री रामानुज=मुक्त जीव का ऐश्वर्य भी ईश्वर के समान नहीं होता. १८ अगुष्टमात्र पुरुष (कठ.) यहा पर आत्मा का वाची शब्द है, केवल हृदय भाव है. नहीं कि परिच्छिन्न. २४. बादर ऐसा मानते हैं कि मनुष्य पदवी में उपर देवादि पञ्चवियो में कर्म का अधिकार है. २५ कर्मों में विरोध की शक्ता नहीं, अनेक प्रकार की प्राप्ति देखी जाने से ब्रह्मवेत्ता के पापादि कर्म नाश हो जाने हैं. २६ शब्द प्रबोध की शक्ता ठीक नहीं, क्योंकि वेद रूप शब्द में प्रभव जो ज्ञान उसमें प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण में शब्द का विरोध दूर हो जाता है (यहा तर्क-अनुमान माना). २७. और इसवान्ते वेद नित्य है (तर्क ससिद्ध होने हैं) २८. वेदो का समान नाम रूप होने से उनके नित्यपने में कोई विरोध नहीं (यथा

१ प्रज्ञानमानन्द ब्रह्म. मणिदानदस्वरूप इत वाक्यो में भा वरा आनन्दस्वरूप नहीं है. किन्तु ब्रह्म आनन्द गुणशाला मान तभी विशिष्ट पर आवेगा.

* ब्रह्म चेतन को वा उपहित चेतन को अविद्या-अज्ञान उसमें मगारा हो गया!!

पूर्व रचता है (क.) २९. मधुविद्या में जमिनि देवताओं को कर्मों का अभाव और बादरायणाचार्य कर्मों में अधिकार मानते हैं. ३०।३२. संस्कार परामर्शात्. संस्कार होने से † ब्रह्मविद्या में अधिकार होता है और न होने से निषेध होता है. ३१. (स्वभावतः जो शुद्ध हो उसके श्रवण अध्ययन का निषेध है). ३६.

अध्याय १ पाद ४. + अव्यक्त पद के योग्य (सुदृढभूत—प्रधान वा जीव) है (संशय का विषय हो जाता है). २. उस परमात्मा के आधीन वाला होने से सो (प्रकृति—जीव) अर्पे वाला होता है. ३. और ज्ञेयत्व कथन का अभाव होने से. ४ द्वैतवादि—जीव वा प्रकृति को ज्ञेय नहीं कहा. ब्रह्म को कहा है. वालाग्रशत ++ भागो जीवः सविज्ञेयः श्वे. १. ८. यहां ज्ञेय कहा है. ३.

प्रतिज्ञा और इष्टांत के रोधन होने से उसके प्रामाण्य से प्रकृति (उपादान) और कारण है (निमित्तकारण ईश्वर). २३. और सृष्टि संकल्प (ईक्षणा) के उपदेश मे (ब्रह्म कारण है). २४. और साक्षात् दोनों के कथन मे (ब्रह्मनिमित्त और प्रकृति उपादान). २५. आत्मकने परिणामात्. अर्थात् अपने कर्मों कर के परिणाम मे (ब्रह्म कारण है). २६. और योनि अर्थात् कारण कहा है (अतः ब्रह्म कारण है. २७.

सू. २३ मे २७. तक शंकरभाष्य में सू. २५. मे ब्रह्म अभिन्न निमित्तोपादान कहा है: क्योंकि उत्पत्ति और प्रलय का उसमें कथन है—सू. २६ से ब्रह्म का परिणाम होना स्पष्ट है: परंतु द्वैतवादि उसका यह अर्थ करता है कि परमात्मा के प्रयत्न से और प्रकृति के परिणाम से यह जगत होता है; अतः ब्रह्म निरवयव, अपरिणामी होने मे निमित्त और प्रकृति उपादान कारण है. सू. २७ में निमित्तोपादान यह दोनों अर्थ लग सकते हैं. उभय पक्षकार जो श्रुति (सूत्र के विषय वाक्य) देते हैं उनमें पंचमी विभक्ति है. यदि पंचमी का अर्थ में तो उपादान और तीसरी का अर्थ छे तो निमित्तकारण अर्थ हो जाता है. यह विवाद है. यतो वा इमानि पृथग्मातृ, ततो विराडा जायत. इ. श्रुति है. २७.

† जो बनेउ लेने का ही नाम संस्कार हो तो छाषकली (जुवादे) का बान न होता (छाषकली उपनिषद्)

+ इस पाद में आरम्भ से ही द्वैतवादि अद्वैतवादि के अर्थ में सकता है अथवा का अर्थ ब्रह्म, प्रकृति, वा जीव, इस प्रसंग में सूत्र है. और निमित्त तथा उपादान निमित्त वा अभिन्न यह प्रसंग है.

शंकर भाष्यमें ब्रह्म का निमित्त और उपादान माना है. परन्तु ब्रह्म की उपादानता विचार के अभिप्राय से नहीं है; क्योंकि ब्रह्म अखण्डनिष्कल है; परन्तु जैसे सप का उपादान डोरी है ऐसे नहीं है. सारांश ब्रह्म विवर्तोपादान है (अपने स्वरूप को न छोड़ के अन्य रूप में भासे सो विवर्तोपादान स्थाता है). एक के जानने में सब जाना जाता है इस श्रुति का आशय तब ही बैठता है कि ब्रह्म को अभिन्न निमित्तोपादान माना जाय.

द्वैतवादि कहता है कि जो यथावत् प्रकाश जाना जाय तो प्रकाश्य जाना जाय; इसलिये एक के जानने में सब जाना जाता है, यह आशय है.

द्वैतवादि प्रकृति को उपादान और ब्रह्म को निमित्त कारण मान के अर्थ करता है. श्री भाष्य ब्रह्म के शरीर (अचित्त-माया-प्रकृति) का उपादान और ब्रह्म को निमित्त कहता है.

शंकर की शीघरी माया करके अन्यथा अवभास-विवर्त, अतः विवर्तोपादान मान के उभय पक्ष कायम रहती है, श्रुतियों के विरोध का निवारण करती है; अतः प्रशंसनीय है.

अध्याय २ पा. १. स्मृति का अनवकाश है, दोष प्रसंग होने में. १. और इतने की अनुपलब्धि से (वेदात्त मत में दोष नहीं). २. इतने से योग का फटा गया. ३. इन तीनों सूत्रों के भाव में तत्कार है.

अद्वैतवादि स्मृति निमित्त को भिन्न मानती हो तो अमान्य. द्वैतवादि-स्मृति अभिन्न मानती हो तो अमान्य १. अद्वैतवादि-प्रकृति में भिन्न की अप्रसिद्धि है. द्वै. अभिन्न निमित्तोपादान में तर्क न पाये जाने से ब्रह्म निमित्तसिद्ध हुआ. २. अद्वै. इतने कथन (उपरोक्त कथन) से योग स्मृति....के मत का निषेध हो गया. द्वै.-अभिन्न निमित्तोपादान के खंडन में योगः का अर्थात् परम्पर तत्त्वों की मिलावट से स्वभावतः सृष्टि होती है, इस पक्ष का खंडन हो गया.

और जान भी पड़ता है ६. अद्वैतवादि-ब्रह्म में उपादानपना जान पड़ता है. (शं) जगत ब्रह्म से विलक्षण अतः ब्रह्म उपादान नहीं. (उ.) प्रसिद्ध पुरुष में अचेतन केश नसादि और गावरादि से चेतन विच्छु बगैरे पैदा होते हैं, तद्वत् ब्रह्म में अचेतन जगत्. (शं) अचेतन शरीर से अचेतन केश नसादि होते हैं. (उ.) किंचित अचेतन, चेतन के आश्रय भाव को पाता है, और किंचित नहीं

पाता; क्योंकि ब्रह्म का सत्तास्वभाव आकाशादि जगत में वर्तता है. इस वास्ते उसका यत्किंचित सादृश्य होने में उसका भी कार्य कारणभाव संभवता है (शंकर भाष्य). द्वैतवादि-वेदांत शास्त्र में देखा भी जाता है कि परमात्मा सब में अनुगत है; अतः परमात्मा निमित्त और प्रकृति उपादान है.

पूर्व में असत् ही था (छां.) यह ठीक नहीं प्रतिषेध मात्र होने से. ७: वर्तमानवत् जगत उत्पत्ति के पूर्व कारण रूप में सत्य था (अंतःकरण रूप ब्रह्म असत् नहीं). पूर्व में जगत कार्य रूप में नहीं था इस दृष्टि में असत् कहा है. पूर्व में ब्रह्मेतर कुछ भी नहीं था (पूर्वोक्त वेद प्रसंग गतश्रुति च. १. छ. १४ देखा) उसका खुलासा जान पड़ता है. ७.

(शं.) यदि ब्रह्म उपादान तो प्रलय काल में जगत ब्रह्म रूप होने में ब्रह्म विकार वाला—मलिन होगा; किंवा दूषित प्रकृति उसमें लय पाने से ब्रह्म दूषित होगा? (उत्तर में सूत्र) प्रलयकाल में ब्रह्म दूषित नहीं होता; क्योंकि दृष्टांत का अभाव है ८. कुंडल कनक को घट मृत्तिका को दूषित नहीं करता; तद्वत् प्रलय में जगत, ब्रह्म को दूषित नहीं करता; क्योंकि विकार कार्य में है, कारण में नहीं. आत्मवेदमयम्. इसलिये रोंप नहीं आता. सारांश जगत अविद्या आरोपित होने से ब्रह्म को स्पर्श नहीं कर सकता. अतः ब्रह्म दूषित नहीं होता. (शंकर). द्वैतवादि—प्रलय में जगत अपने मूल कारण प्रकृति रूप होने से ब्रह्म का दूषित नहीं करता, क्योंकि प्रकृति में वेमे विकार (मलिनतादि) नहीं होते. X ७.

तर्क के अप्रतिष्ठान से जो और प्रकार से—प्रतिष्ठित तर्क से—अनुमान किया जाय तो भी ठीक नहीं; क्योंकि अविमोक्ष (मोक्ष का अभाव वा अदोषाभाव) का प्रसंग होता है ११. श्रुति अनुकूल तर्क ग्राह्य हैं. मनु. अ. १२।१. ५।१. ६.

§ विवर्तितगदान पक्ष में नाय रूप वर्तमान के अंग है, और अस्तिमात्र चेतमान है; इस रीति से भूतवादि का उत्तर ठीक है. जो विवर्तितगदान माने और प्रत्यक्ष ही परिणाम के पाया तो केशादि का दृष्टांत ब्रह्म के उद-सावयव बना देता है.

* शुद्धद्वैतवादि की रीति में मलादि में ब्रह्म का रूप है तो फेर झंझा और समन्धान हो नहीं बनते. द्वैतवादि की रीति में वर्तमान में भी व्यापक रूप का मलिन के साथ व्यापक-व्यापकभाव संबंध है तो फेर उसका समन्धान व्यर्थ है. इस प्रकार ब्रह्म का कथन मय्यन्व धर्मवान नहीं बन पड़ता है. शंकर की रीति में यदि यह सवाल पेश करें तो उत्तर समन्धान हो जाता है. (मलिनतादि अविद्यास्त होने में अप्रतिष्ठान के दूषित नहीं करती, स्वप्रकाश और तद्गुहा अप्रतिष्ठान चरनवत्).

१०. एक कहता है कि भुक्ति ही मानो तर्क सर्वथा त्याज्य है; क्योंकि बलाबल होने में तर्क द्वारा निर्णय नहीं होता.

उक्त प्रकार में भोक्ता भोग्य का भेद नहीं रहे, ऐसा कहे तो ठीक नहीं; क्योंकि भोक्तृ के समान भेद है (जड़ प्रकृति भोग्य और चेतन भोक्ता है). अद्वैतवादि—समुद्र से जल अभिन्न है तथापि फेन तरंग बुदबुदे समान भिन्न भी है. इस प्रकार अभिन्न जो भोक्ता उसको भोग्य भी उपाधि कर के भिन्न रूप से समझ हो सकता है. घटाकाशवत्. रामानुज श्री—ब्रह्म सर्वशक्तिमान होने से दुःखी नहीं होता. और भोक्ता चेतन तथा भोग्य जड़ होता है; अतः भेद ही है. दूसरा द्वैतवादि—प्रकृति (जड़) और जीव (चेतन भोक्ता) का अविभाग मानना दृष्टव्याप्ति से विरुद्ध है.

शुद्धाद्वैत—के मत में ब्रह्म ही भोक्ता भोग्य रूप होता है. शंकर मत में ब्रह्म ही भोक्ता भोग्य है, परंतु उपाधि करके—(अर्थात् भोक्ता भोग्य भाव ब्रह्म में अविद्या कल्पित हैं). ११.

आरंभण शब्दादि से कार्य कारण का अनन्यत्व है. १४. अद्वैतवादि—डोरी के सर्प से दंस और मृगजल में छान स्वप्न में देखते हैं, उनका ज्ञान सत्य है. यहां विरुद्ध और अविरुद्ध इन उभय परिणामवाद का निषेध हो जाता है. वस्तुतः विक्रय होने विना भ्रांति से अन्यथा नामरूप भासते हैं, ऐसा कहे तो उससे विवर्तनवाद रूप अनन्यपक्ष की सिद्धि होती है. द्वैतवादि—कार्य कारण का अमेद होता है, प्रकृति के जानने से उसका कार्य जान लिया जाता है. घटादि नाम रूप वाचारंभणमात्र हैं मृत्तिका ही सत्य हैं, अर्थात् प्रकृति सत्य ठेरी. रामानुज श्री का आशय यह है कि प्रकृति और जीव, ब्रह्म का शरीर है; इस दृष्टि से अमेद है याने मय उसके शरीर हैं. शंकराचार्य श्री लिखते हैं. (वक्ष्यमाण शंकरमत गत फेटेशन अ. २/१/१४ का बांचो). सारांश स्वप्नवत् अविद्याकृत है. (श.) एकं चीन बहुधावः करोति. श्रु. १/१२. (उ.) अविद्या के प्रबल हो जाने से मठाकाशवत् ब्रह्म की ही ईश्वर संज्ञा हो जाती है (सो कर्ता है). ऐसे ही जीव है. (शं.) ब्रह्म पर अविद्या बलवान नहीं हो सकती, जो माया ब्रह्म की शक्ति तो सत् होनी—चाहिये. (उ.) न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजतिप्रभु + + गीता ९/१४ परमार्थ अवस्थामें व्यवहार का अभाव कथन करती है वस्तुतः न कोई ईश्वर और न जीवादि हैं, यह सब मायामात्र है. १२.

कारण से कार्य की उपलब्धि होती है. १४. कार्य से कारण भिन्न होता है. १५. सद न था, यह कथन अन्य धर्म करके वाक्यशेष से जाना जाता है १६. और पटवत्. १७. पूर्व में (यह जगत्) असत् ही था. सो सद ही था. इन दोनों वाक्यों से जाना जाता है कि उत्पत्तिके पूर्व अस्पष्ट रूप में था; क्योंकि असत् से कार्य की उत्पत्ति नहीं होती. लिपटे हुये पट समान कारण में था, ऐसे कारण कार्य का अभेद है. (यहां मायावादि और द्वैतवादि दोनों का अवसर मिल जाता है). १७.

उपसंहार, दर्शनाच्चेति चेन्न क्षीरवज्जि. २३. अद्वैतवादि—लोक में सामग्री-संग्रहदर्शन से असहाय ब्रह्म जगत् का कारण नहीं हो सकता, ऐसा कहना ठीक नहीं है; क्योंकि दूध के समान ब्रह्म साधन बिना ब्रह्म में जगत् की कारणता सम्भवती है. दूध अपेक्षा बिना स्वयं ही दहीरूप हो जाता है, एवं ब्रह्म अन्य सामग्री के बिना आप ही जगदाकार परिणाम को पाता है. छछ बगैरे परिणाम होने के उत्तेजन है, नहीं कि दहीरूप परिणाम होने में. जो छछ बगैरे में दही बगैरे करने की योग्यता होती तो आकाश, वायु को भी दहीरूप परिणाम में लाती: परंतु ऐसा नहीं होता; अतः दूध में दही परिणाम पाने का स्वभाव (योग्यता) है. तद्वत् सर्वशक्तिमान ब्रह्म अपनी विचित्र शक्ति के योग से दूध समान विचित्र जगत् रूप परिणाम धारण करता है. एतावानस्य महिमा—पादोस्य विश्वानि. (तदात्मानं स्वयमकुरुत). यह नृत्ति है जो विषय (निरवयव विशु) कैसे परिणाम को पा सकता है बगैरे भाव में, विचार में नहीं आसकते उनमें तर्क नहीं करना चाहिये. अविद्याकृत कल्पितरूप से ब्रह्म सत्तारूप बन गया. वास्तव में ब्रह्म निराकार है.

द्वैतवादि—जैसे गाय ब्रह्म के लिये अन्यथा साधन बिना दूध उतार देने में निमित्त है वैसे ब्रह्म अन्य की अपेक्षा बिना जगत् करने में स्वभावतः निमित्तकाण्ड है. यहा उपादान कारण का प्रसंग नहीं है. जो ऐसा होता तो पूर्व के सूत्र में निमित्त कारणता सिद्ध न करते. न तस्य कार्य कारण विद्यते. श्वे. ६।८. निमित्तताही बताती है. † २४.

† इस प्रसंग में सूत्र, अद्वैतवादि, द्वैतवादि उभय सभ्ये दृष्टांत पर नहीं जान पड़ते. क्या साधन दूध में जल नर्क करने की या बीज से वृक्ष करने की शक्ति है? जो आप ही दहीरूप होता हो तो जलादि को भी करता. परंतु दूध के अशुद्ध सहायता (ममी महीं बगैरे निमित्त) मिले तब दही होता है. और दही में दूधरूप नहीं हो सकता, इसलिये पर अपेक्षा शाला है. ब्रह्म को सर्वशक्तिमान मान के अन्यथा कर्ता विश्वास से मान लेना दूसरी बात है बात यह है कि माया करके परिणामी सामग्री ॥ पराकाष्ठयन्. परंतु ब्रह्म परिणाम को नहीं पाता है र नु सर्वज्ञ है

देवादि अन्य साधन बिना संकल्प से पदार्थ रच लेते हैं, ऐसा लोक (शास्त्र) में सुनते हैं, तद्वत् ब्रह्म बाह्य साधन बिना ऽ जगत् रच ले, ऐसी संभावना है. २९. यथा—मकड़ी, तंतु रच लेती है. वगली बिजली की गरजना में गुक बिना गर्भ धारण करती है, तद्वत्. द्वैतवादि—रेल तार वगैरे मनुष्य की विचित्र कृति हैं, इसी प्रकार निराकार ईश्वर हस्तपादादि सामग्रियों के बिना संस्कारों के निर्माण कर देता है. २९. तमाम ब्रह्म परिणाम नहीं पाता, किंतु अमुक भाग पाता है. अतः दोष नहीं. ३० निर्विकारबोधक श्रुति का भी कोप नहीं और ब्रह्म के शब्द मूलपने से उन दोनों की संभावना है. सूत्र श्रुतेस्तु शब्द मूलत्वात्. २७. अद्वैतवादि—सृष्टि उसके अमुक पाद में है. ब्रह्म गम्यागम्य है ऐसा श्रुति कहती हैं, अतः श्रुति में जैसा कहा वैसा मान लेना चाहिये. लौकिक मणि मंत्रादिक का प्रभाव भी तर्क से सिद्ध न होता तो अचिंत्य प्रभु के प्रभाव (आप उपादान होने का प्रकार) कैसे जान सकते हैं. (घं.) परिणाम पाने से ब्रह्म सावयव मानना पड़ेगा. (उ.) अविद्या कल्पित भेद की प्राप्ति होने से वोह दोष नहीं आता. चक्षु दोष से दो चंद्रमा दिखने में दो चंद्र नहीं होते, इसी प्रकार अविद्या कल्पित रूपादि के भेद में ब्रह्म में सावयवता नहीं हो सकती. द्वैतवादि—ब्रह्म निराकार है, ऐसा श्रुति कहती है और ब्रह्म श्रुति में जाना जाता है, यह सूत्र का अर्थ है. २७

आत्मनि चैवं विचित्राश्वाहि.. २८. अद्वैतवादि—और जेमे आत्मा में विचित्र (स्वप्न सृष्टि उपनती है) ऐसे ही (ब्रह्म में ब्रह्म के स्वरूप नाश, विकार, परिवर्तन पाये बिना) सृष्टि उपनती है. द्वैतवादि—ईश्वर में ऐसी विचित्र शक्ति है कि हस्तादि बिना रच देता है. * परमाणुओं के संयोग में सृष्टि मानें तो परमाणु सावयव ठेरेंगे. + २८.

† इसराफ़ाको मतानुसार अभाष से भावरूप क्यों न रचे? क्योंकि (३०) तत्र शक्तिमान है.

‡ क्या अच्छी सारांस है, एक निरवयव का एक भाग अवनिरूप हो और दूसरा निरवयव—निर्विकार—विभु रहे!! अद्वैतवाद खंडन हो गया है परंतु धन्य है शंकर का कि उनकी भीयरी ही शक्तियों के विशेष के निवारण करती है और सृष्टि नियम को भी लेती है, यथा स्वप्न और विवर्तवाद.

* अनिर्वचनीय माया का स्वीकार करना पदा

+ सक्रिय पारिविउन्न हो गया, अक्षीन न रहा; क्योंकि देश के बिना गति नहीं होती

सर्वोपेता चलदर्शनात् ३० परमात्मा सर्वशक्ति (वा सर्वगुण) संपन्न है, श्रुति में दर्शन से. सर्वशक्तिमान ब्रह्म जगत् का कारण है. ३०. सृष्टि रचना म ब्रह्म का अपना कुछ प्रयोजन नहीं है ३२. लोक के समान लीलामात्र से सृष्टि रचता है ३३ विना प्रयास सहज रच लेता है. यथा राजालोक अप्रयोजन भा लीला करने है और प्राण स्वाभाविक चलते हैं, वैसे.

जीवों के कर्म अनुसार सृष्टि रचने से ईश्वर में अन्याय और निर्दयता यह दोष नहीं आते ३४. यथा पूर्वमकल्पयत्. अर्थात् ऐसे पूर्ववत् सृष्टि करता, धरता और लयररता आया है. रामानुज श्री-ईश्वर निरपेक्ष कर्ता नहीं, यथा कर्म कर्ता है ब्रह्म श्री-ब्रह्म कर्म सापेक्ष नहीं. अपनी इच्छा से अपने आप उच्च नीच होता है और भोक्ता है; अतः अन्यायादि दोष नहीं ३४. न कर्मविभागादि तिचेन्नऽनादित्वात् ३५ अविभाग (एक ब्रह्म होने से) कर्म पहिले नहीं थे ऐसा नहीं कहा जाता, क्योंकि कर्म अनादि है. ३५ (श) पहिले शरीर का कर्म? (उ. सूत्र) उपपद्यते चाभ्युपलभ्यते च ३६ कर्म और जीवों का अनादि होना उपपादन किया जा सकता है. अनादि न मानें तो मुक्त को पुनः सप्तर हागा श्री शरर भी जीव को अनादि मानते हैं जिस शरीर में जो कर्म बना वोह कर्म उत्तर शरीर से नहीं बनता, अतः अन्याऽन्याश्रय दोष नहा. ३६ (श) अनादि माना तो ईश्वरत्व क्या? (उ सूत्र) ईश्वर म मर्मे धर्म (सर्व शक्ति सर्वज्ञत्वादि गुण-धर्म) पाये जाने से (दोष नहीं आता) ३७ †

† इन तीनों सूत्रों के अर्थ में किसी पक्ष की तरफ से विवाद नहीं है इन में ब्रह्म अभिन्ननिमित्तोपादान ? और ब्रह्म अविच्छिन्न परिणामा २ यह सिद्धांत मये और ब्रह्म, जीव तथा प्रकृति अनादि अन्त डेर. सृष्टि पूर्व ब्रह्म से हतर अन्य कुछ भी नहा था, यह बात भी उड गई. शुद्धाद्वैतवादि बचाव करता है कि ऐसा करना ब्रह्म की लीला है. परंतु समाधान नहीं होता क्योंकि वोह जीव को अशु-अनादि और सायुज्य मुक्ति में भेद ही मानता है और सायुज्य मुक्ति के नित्य रहता है. द्वैतवादि जो जीव को अनादि माने तो मुक्ति के पाठे पुनरावृत्ति की अतिरिद्ध है; क्योंकि कर्म के अभाव बिना मुक्ति नहीं होती. ऐसा होना वेद प्रमत म करे अनुसार नृष्टि है उच्छेद के नाममा, अतः आवृत्ति माने तो नवीन कर्म का आरम्भ होगा; सूत्र का विरोध होगा अतः मुक्ति म भी कर्म फल दोष-नामना

अध्याय २ पाद २. इस पाद विषे विषय का ही विवाद है.

१—शारीरिक भाष्य में सू १ से १० तक सांख्य मत का खंडन बताया है और आर्य भाष्य में नष्ट द्रव्य निमित्तकारण नहीं, ऐसा अर्थ किया है. और विशेषतः चार्वाक खंडन में लगाया है.

२—शारीरिक भाष्य में सू ११ से १७ तक में न्याय, वैशेषिक का खंडन करसाया है और आर्य भाष्य में मायावाद का खंडन है, ऐसा विवेचन किया है. (कितना बड़ा अंतर है, शंकर के पूर्व में मायावाद था ही नहीं तो उसका खंडन सूत्रों में कहाँ से आगया? सारांश द्वैतवादि का पक्षपात जान पड़ता है)

३—सू. १८ में ३२ तक बौद्धों के ४ मतों का खंडन हरेक भाष्य में बताया है * (परंतु बुद्धदेव तो व्यास के १४०० वर्ष पीछे हुए हैं)

४—सू ३३ से ३६ तक में जैन मत का खंडन हरेक भाष्य में बताया है. * (परंतु महावीर स्वामी जो जैन मत के प्रचारक हैं सो तो व्यास के २००० वर्ष के पीछे हुए हैं).

माननी होगी, अर्थात् मुक्ति ही नहीं. तो श्रुतियों का कोप होगा, शंकर श्री जीव को अनादि मानते हैं, परंतु अविद्या सांत होने से जीव सांत होता है, ऐसे स्वीकारते हैं. जो ऐसा हो तो हैंते २ अविद्या विशिष्ट चेतन (ब्रह्म चेतन के घटाकाशवत् अक्ष) न रहने से उनका अंत हो के तमाम ब्रह्म शुद्ध हो जायगा, माया-अविद्या कही भी न रहेगी, ब्रह्म अनुपयोगी रहेगा, और यथा पूर्व इस श्रुति का बाध आवेगा. और उनके ही यह अनादि अनंत नैसर्गिक अध्यास, इस वाक्य का विरोध होगा. शंकर के शिष्य सर्वज्ञ मुनि जीव को सादि मानते हैं, उपरोक्त ज नंदर का २३ नंबर याद करो; ऐसे विरोध होगा. इन सब का समाधान मायाको अनादि अनंत मानने बिना नहीं हो सकता. जो ऐसा मानें तो विवर्त्तवात् समाधान कर सकता है; अन्यथा नहीं होता.

* सनातनी और आर्यसमाजी यदि बौद्ध जैन को नया मत (२८०० वर्ष पहिले नहीं था) बताते हैं तो व्याससूत्र में उनका खंडन कहाँ से आ गया. क्योंकि व्यास के ४४०० वर्ष हुए हैं. यदि व्यास पूर्व यह मत थे तो पुराणों का लेख असम्भव होगा; क्योंकि व्यासजी भागवत में इनका मतस्थ में होना लिखते हैं या तो वेदात्तदर्शन जैन-बुद्धादिकों के पीछे होना मानें. जो यह मानें तो मोताजी में रखकी साथी है. सार यह है कि भाष्यकारों ने बौद्ध जने का नाम प्रवाद में लिख डाला है इस प्रकार की भावना व्यास के समय हो तो आश्चर्य नहीं था तो श्रुति का अन्वयान होगा. एवं अ-य मनो के संकेत में शङ्क्य है.

१—सू ३७ से ४१ तक पाशुपत मत का खंडन शंकर भाष्य में दर्साया है आर्य भाष्य में ईश्वर साकार, इस मंतव्य के खंडन में बताया है

१—सू ४२ से ४५ तक शंकर भाष्य पंचरात्र का खंडन बताता है आर्य भाष्य उनको साकार खंडन में लगाता है. (यहां सारमात्र दर्साते हैं)

सूत्र जड (प्रकृति-प्रधान) में स्वयं प्रवृत्ति न हो सकने से बोह निमित्तकारण नहीं हो सकता २ स्तन में से दूध और पानी उतरने में भी चेतन की प्रेरणा है ३. सृष्टि उत्पत्ति में अभाव निमित्त हो तो सृष्टि का अभाव न होना चाहिये. ७. गाय में दूध यह तृण का परिणाम स्वयं नहीं होता क्योंकि सब जगह (बेलादि में) ऐसा नहीं होता ५ अंध पंगुवत् वा लोहचंचुकवत् प्रकृति का व्यवहार मानें तो भोग और मोक्ष पराधीन ठेरते हैं. ६ अंध पंगु के मार्ग बतानेवाला और लोह को चंचुक की अपेक्षा ऐसे अन्य मानना पड़ेगा. ७. परमाणु जगत् का कारण नहीं हो सकता. १२ जो परमाणु निरूप तो रूपवान् पृथ्वा उसका कार्य नहीं और जो रूपवान् तो परमाणु संज्ञा न रही. ११ क्षणिक, उत्तरक्षणिक का कारण नहीं हो सकता (क्षणिकवाद निषेध). कारण बिना कार्य नहीं हो सकता (अतः क्षणिक कारण नहीं) २१. उसके (क्षणिक स्वभाव वाले के) नाश में हेतु नहीं मिलता. २३. आकाश अभावरूप नहीं. २४. क्षणिक के अनुभव न हो सकने से क्षणिकत्व नहीं. २५ असत् से कार्य की अनुपत्ति है २६ बाह्य पदार्थ का अभाव नहीं है क्योंकि उनकी उपलब्धि होती है. (सब के एक सूर्य का दर्शन होना. दो का परस्पर में स्पर्श होना. घट में जल का लाना). २८. स्वप्नवत् (क्षणिक) नहीं है: क्योंकि विरुद्ध धर्म वाली है (स्वप्न में त्रिपुटी स्थाई. क्षणिक में वेसा नहीं). २९ शून्यरूप मानें तो उसका ज्ञाता शून्य नहीं होगा (अतः शून्यवाद नहीं है). ३१ (अनेकांतवाद खंडन) सत् असत् (नित्यानित्य, भेदाभेद) एक में असंभव है (एक ही वस्तु सद सदरूप नहीं होती). ३२. मध्यम (सकोच विक्रामवान्), विकारी होता है (यथा—शरीर-समान परिणामी जीव मध्यम और विकारी होगा). ३४. (सबके साथ) संबंध की अनुपपत्ति होने से ईश्वर साकार नहीं. ३७ साकार मानें तो बोह अधिष्ठान नहीं ठेरेगा ३८ ईश्वर की उत्पत्ति असंभव है ४३.

अ. २ पाद ३. श्रुति में आकाशादि तमाम मूर्तों की उत्पत्ति है. * ६.

* आकाश का उपदान कान? भास्विय विनु होना चाहिये क्योंकि आकाश ऐसा है. और हर में शक्ति असंभव.

उत्पत्तिक्रम के उल्टे क्रम में भूतों का लय होता है. १४. आत्मा उत्पन्न नहीं होता. १७. जीव ज्ञः (ज्ञाता § वा ज्ञान स्वरूप) है १८

(जीव अणु अधिकरण) — गति अगति का आत्मा के साथ संबंध है, इसलिये आत्मा अणु है. २०. जीव अणु नहीं सुना गया, यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि श्रुति में विभु बोधक वाक्य परमात्मा विषयक हैं. २१. जीववाची शब्द से और उन्मान (बाहिर निकलने अंदर जाने) से जीव अणु है. २२. जेमे शरीर में एक जगह चंदन लगने से तमाम शरीर में शीतलता होती है वेमे अणु जीव एक जगह होते हुये भी तमाम शरीर के दुःख सुख का अनुभव करता है. २३. हृदय देश में जीव का स्वीकार है. २४. अथवा गुण से लोक के समान अर्थात् जैसे लोक में दीपक अल्प है तो भी उसका प्रकाश गृहव्यापी होता है ऐसे जीव का ज्ञान गुण शरीर व्यापी है. २५. जैसे गंधवान से गंध का व्यतिरेक है (अर्थात् भिन्न देशवर्ती होती है) वेमे अणु जीव का ज्ञान गुण उसमे भिन्नदेश (शरीर) में वर्तता है (इसलिये तमाम शरीर में चेतनता और दुःख सुख का ज्ञान होता है) अथवा जैसे गंध गुण और उमका गुणी जुदा जुदा दो पदार्थ हैं वेसे दीपक और उसकी प्रभा दो पदार्थ हैं. † २६. ऐसा ही श्रुति कहती है (छ. २३।२६ श्रुति देखो). २७ जीव का गुण भिन्न कथन किया गया है प्रज्ञया शरीरं समारुढय. श्रुति. २८. (श्रं) योयं विज्ञानमयः प्राणेषु. वृ. ४।४।३२ इस श्रुति में आत्मा का ज्ञान स्वरूप कहा है. अतः ज्ञान उसका गुण नहीं (उ.) तद् ‡ गुण सारत्वात् तु तद्रूपपदेशः प्राज्ञवत्. सू. २९. प्राज्ञसमान उसके गुण का सारपना (मुख्यत्व) होने से उसके विज्ञानमय (ज्ञानस्वरूप) कहा है जैसे के परमात्मा को प्राज्ञ कहा है प्राज्ञ के आनंद स्वरूप कहा जाता है वेमे. आनंदो ब्रह्मेति विमानात् तै. ६।१ परमात्मा का आनंद गुण है तो भी आनंदस्वरूप कहा है ऐसे ज्ञान यह आत्मा का गुण है तो भी ज्ञान स्वरूप कहा है. २९

अद्वैतादि चंदन. दीपक प्रकाश और गंध का द्रष्टा विषय है चंदन मायव्य है, और प्रकाश नाशवान सकोचचिक्राम वाला परंतु आत्मा का ज्ञान ऐसा नहीं गुण गुणीको नहीं छोड़ता. इसलिये २० में २८ तक अणुवादी के जो दावा समाधानरूप सूत्र हैं वे पूर्वपक्षके हैं सू. २९ में सबका उत्तर है जो जीव अणु

§ छ. ५. श्रुति का विरोध ज्ञानस्वरूप माने तो विरोध नहीं.

† यह दूसरा नम्र अप्रासंगिक है

‡ गुणद्वैतवाद तद् का अर्थ वशा करता है

तो सब शरीर में वेदना जात न हो। त्वचा के संबन्ध से मानें तो पैर में काटा लगाने से सब शरीर में वेदना होना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं होता, अतः वादिका मंतव्य असंगत है, चैतन्य यह जीव का स्वरूप है, उष्णता वा प्रकाश समान चैतन्य सब शरीर में है, अतः जीव अणु नहीं शरीर समान परिणामी मानें तो दीपक के प्रकाश समान सकोचविकास वाला मध्यम याने नाशवान होगा परन्तु श्रुति में जीव को अनश्वर कहा है; इसलिये जीव विमुक्त है, ऐसा निश्चय होता है। सू है तो भी जहां जो अणु रूप में रुधिर है वहां वेद कथन इच्छा द्वेषादि बुद्धि के धर्मों के अध्यास के बिना अससारी नित्यमुक्त आत्मा को कर्तृत्वादि ससारीपना नहीं है, इसलिये बुद्धि के धर्म के प्रधानपने से बुद्धि के परिमाण को जीव परिमाण रुधिर किया है जो श्रुति अणु कहती तो बाल तक पर्यंत उसका परिमाण नहीं रहती. (वेद प्रसंगगत ख ६७ देखो)

और प्रज्ञया श्रुति स बुद्धि का ग्रहण है, बुद्धि के जो अणुत्व (परिच्छिन्नत्व) और क्रिया है, सो यह बुद्धि के सार है. बुद्धि के गुण सब्ध से आत्मा गुणवाला जान पड़ता है; इसलिये अणुत्व का कथन है. जैसे के उपाधिवश से सगुण उपासना में प्राज्ञ आत्मा को अणु कहा गया है (ख १६ देखो), ऐसे यहां जीव को अणु कहा है नहीं तो अणुलोपक श्रुति (ख १६) स जीव को ज्ञेय क्यों कहा; क्योंकि ज्ञेय तो वक्ष्य है, जीव नहीं. श्रुति एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदतत्त्वो मु १। ३।९ और जहां बालाग्रगत टस ठ २६ श्रुति में जीव को अणु कहा है उसी में जीवात्मा का अनंत होना कहा है धे ९।९. इसलिये २० में २८ तक पूर्व पक्ष के सूत्र हैं. सिद्धांत सूत्र नहीं. (शं.) इतनी संख्या में शंका सूत्र नहीं हो सकते (उ) अ २ पा. ३ में १ में ९ तक के शंका सूत्र हैं अर्थात् शंका की परिपान्ति ऐसी है. २० में २९ तक

(शं.) बुद्धि के अभाव होने पर जीवत्व का अभाव हो जायगा (उ.) यावदात्म भावित्वाच्च न दोषः तद्दर्शनात् २० द्वैतवादि का अर्थ—विज्ञान आत्मा के साथ हमेशा गुण होने में यह दोष नहीं तो विज्ञानमय रुधिर करने में जीवात्मा में लगाया गया है—अर्थात् विज्ञानमय रुधिर किये जाने में वेद ज्ञान स्वरूप है अद्वैत-वादिका अर्थ—बुद्धि संयोग का यावत् आत्माभावपना अर्थात् जहां तक जीव भाग रहे वहां तक वैसा होने में और आग्रम दर्शन से दोष नहीं है जहां तक आत्मा समाती है. नर तक यथार्थ ज्ञान रुके अज्ञान निवृत्त नहीं हुआ है, यहां तक

आत्मा में बुद्धि का संयोग होने से जीवपना-संसारपना विद्यमान है. आत्मा का जीव नाम भी बुद्धि की उपाधि से कल्पा गया है. परमार्थ से नहीं; कारण कि नान्योऽतोऽस्ति दृष्टा श्रोता मन्ता विज्ञाता. इस श्रुति में परमात्मा में भिन्न अन्य चेतन्य नहीं है, ऐसा कहा है. योऽयं विज्ञानमयः. ध्यायताव लेलायतीव. (जो यह बुद्धिमय है. बुद्धि की उपाधि में यह आत्मा ध्यान करता और चलता जान पड़ता है). इस श्रुति में जीव को बुद्धिमय कहा है, इसलिये उक्त दोष नहीं. जीव आत्मा कर्ता है तब ही शास्त्र (विधिनिषेध बोधक शास्त्र) अर्थवाले हो सकते हैं. ३१. श्रुति में भी ऐसा ही कहा है. ३६. बुद्धि कर्ता हो तो चित्तनिरोध कौन करेगा. ३९. जैसे खाती ऐसे जीव है याने हमेशा कर्ता नहीं (स्वाभाविक कर्ता नहीं). ४०. ईश्वर पूर्व कर्मानुसार प्रेरक है. ४२. (अंश अधिकरण) नाना पाये जाने से जीव, ब्रह्म के अंश है और प्रकार में भी दाशकत्वादि एक कहते हैं. ४३. द्वैतवादि—व्यापक-व्याप्य भाव, सेवक सेव्य भाव और निष्पाप ब्रह्म के आगे कर्तृत्वादि भाव रखने में जीव को अश कहा है. अ. २।३।१० में जीव को ब्रह्म का आभास माना होता तो यहां अश नहीं लिखता. अद्वैतवादि—ब्रह्मदासा ब्रह्मदात्रा ब्रह्मैव इमेकितया—कौ. श्रुति. इसलिये जीव को कल्पित अंश कहा है; क्योंकि भेदाभेद का कथन है. ब्रह्म निरवयव है. ४२. श्रुति में भी ऐसा ही है. पादोऽस्य विश्वाभ्रतानि. यजु. ३।१३. ४४.५५ प्रकाशादिकों के समान पर नहीं है. वास्तविक अश नहीं है. अश के समान अश है विषमप्रतिविम्बवत्. ४६. विधिनिषेध देह के साथ के संबंध में है, अग्नि आदि के समान. ४८. वे (जीव) विमु न होने में उनके एक दूसरे का धर्म एक दूसरे में नहीं लगता. ४९. आभासएवच. और आभाम ही. द्वैतवादि—आभास (अनुभव) भी जीव की परिच्छिन्नता का होता है, इसलिये एक दूसरे जीव के कर्मों का फल एक दूसरे का नहीं होता. अद्वैतवादि—जैसे अनेक घटों के जलगत मृत् के प्रतिविम्ब हैं, उनमें एक कंपयमान हो तो दूसरे नहीं कंपते. ऐसे एक ईश्वर के अनेक अंतःकरणों में आभाम है उन जीवों में एक दूसरे के धर्म अधर्म नहीं लगते. श्री रामानुज—मायावादि जो जीव को विभु कहने वा जीव को ब्रह्म बताते हैं वोह सब तर्कनाम मात्र है. ५०. (जीवात्मा को) विमु माने तो अद्रष्ट (भोग) का अनियम होता है ५१. निम आत्मा का सकल्प वा जान दृच्छ वा गरीर देश उसके कर्म ऐसा माने तो भी दोष जाता है; क्योंकि विमुओं का परस्पर में और

शरीर में संबंध है. ५२. अनुज्ञापरिहार सू. ४.९ से द्वैत अद्वैतवादि का अंतर नहीं है. अंतर है तो इतना है कि अद्वैतवादि उपाधि वाले आत्मा को ग्रहण करके अर्थ करता है और द्वैतवादि जीव को अणु चेतन मानके अर्थ करता है. ५३.

अ. २ पा. ४. प्राण और मनादि ११ इंद्रिय उत्पन्न होते हैं. १ मे ११ तक. शरीर, विकार है. २१.

अ. ३ पा. १. जीव का दूसरे शरीर और परलोक में गमन होता है. तब प्राण और इंद्रिय उसके साथ जाते हैं. १ से ४ तक. कर्म का नाश फल भोगने पर होता है. जिस मार्ग से गया उससे दूसरे मार्ग से भी पीछा आता है. ८. विद्या, देवयान मार्ग का और कर्म पितृयान मार्ग का साधन है. पापियों का तीसरा मार्ग है. १७.

अ. ३ पा. २. स्वप्न में नवीन सृष्टि बनती है. १. उसे एक ईश्वर रचित मानता है २. स्वप्न सृष्टि माया मात्र (ज्ञान मात्र) है; क्योंकि अव्यक्त स्वरूप (अस्पष्ट) है. ३. स्वप्न यह भावी शुभ अशुभ का सूचक है, ऐसा श्रुति कहती है. छां. ५।२।२८. ४. जीवों के कर्मानुसारी परमेश्वर के ज्ञान से जीव का ज्ञान तिरोहित हो जाता है इसलिये बंध मुक्ति दोनों हैं. ५. ब्रह्म चेतन असीम निराकार है. १४. ब्रह्म चेतन मात्र एक रस है. १६. ब्रह्म का बढ़ने घटने का कथन औपचारिक है उपाधि में भी व्याप्य होने से. २०. ब्रह्म अव्यक्त है. २३. समाधि वा उपासना काल में प्रत्यक्ष वा अनुमान से उसका साक्षात् होता है. २४. जीव को कर्म फल ईश्वर द्वारा मिलता है, क्योंकि कर्म जड़ है. ३८. धर्म ही फल देने वाला है, ऐसा भैमिनि कहता है ४०. ईश्वर ही फल का हेतु श्रुति में कहा है ऐसा बादरायण मानता है. ४६.

अ. ३ पा. ३. (ज्ञान हुये पाँछे मुक्ति में) अधिकारियों की यावत् अधिकार स्थिति है. पुनरावृत्तिवादि—मुक्ति के नियत काल तक मुक्ति वाले रहने हैं. पाँछे संसार में आते हैं (ख. ३९ देखो). श्री शंकराचार्य—संसार की भलाई वास्ते दक्ष, नारदादि को यथा अधिकार नियत किये जाते हैं, उनकी ज्ञान से तत्काल मुक्ति नहीं होती, इसलिये यावत् अधिकारविवि है. ३२. और प्रकार (जहां ब्रह्म वहां जीव नहीं ऐसे स्वरूपाप्रवेश) से भेद की अनुत्पत्ति कहा तो ठीक नहीं. क्योंकि उपदेश में आंतर समान है. तदंतरम्य भवेत्य. तदुर्भ्यस्य बाह्यतः यजु. ४=१५. ऐसे

व्यापकव्याप्य का † उपदेश है. किंवा तत्त्वप्रसी यह उपदेश है; अतः स्वरूप प्रवेश नहीं. ३६. सो ही में ऐसा ध्यान के वास्ते उपदेश है. ३७.

अ. ३ पा. ४. (इस वेदांत विहित आत्मज्ञान) से पुरुषार्थ—मोक्ष होता है. (द्वैतवादि का अर्थ—ज्ञान कर्म समुच्चय से मोक्ष होता है) ऐसा जैमिनि मानता है. १. ज्ञान कर्म का अंग है ज्ञान से कर्म और कर्म से मोक्ष होता है. आत्मा भी वेदांत विहित ज्ञान द्वारा कर्म में उपयोगी होता है, इसलिये आत्मज्ञान में जो फल श्रुति है वोह पुरुषार्थवाद (पुरुष की स्तुति के लिये अर्थवाद) है. १. १ में ७ तक में ज्ञान को अंग माना है (यह पूर्व पक्ष के सूत्र हैं). ७ (उत्तर) अधिक उपदेश से बादरायण का मत ही ऐसा रहता है, उस अधिक दर्शन से. ८. ज्ञान परमात्मा के साक्षात्कार होने में साक्षात् साधन है, इसलिये ज्ञान कर्म का अंग नहीं. (त्वमेव विदित्वा न अन्यथा). कर्म ज्ञान का समुच्चय नहीं है. ज्ञान से मिथ्या-भांति की निवृत्ति हुवा करती है, नही कि सत्य की. मोक्ष का ज्ञान साधन होने से बंध को मिथ्या मानना पड़ता है. यह शंकर वेदांत की प्रबल दलील है. कर्म, ज्ञान की उत्पत्ति में हेतु हैं और ज्ञान, मुक्ति की उत्पत्ति में कारण है—एवं दोनों मुक्ति के कारण न होने से कर्म समुच्चय नहीं. ८. ज्ञान में कर्मों का मर्दन हो जाता है. १९. उषेता (संन्यासी) में कर्मों का (यज्ञादि का) अभाव कथन किया गया है. १७. यज्ञ, अध्ययन, दान १ तप २ ब्रह्मचर्य ३ यह ३ धर्म के स्कंध हैं, संन्यासाश्रम के नहीं, ऐसा जैमिनि मानता है. २८. अनुवाद के समानपने की श्रुति में आश्रमांतर करने योग्य हैं, ऐसा बादरायण (व्यास) मानता है. वनिभूत्वा प्रव्रजेत. ब्रह्मचर्या देवप्रव्रजेत. १९. शमद्रमादि ज्ञान के अंतरंग साधन हैं. २७. प्राण बाधा में ही सर्व अज्ञ की अनुमिति है, उसके दर्शन में. २८. आपतकाल में ऊंच नीच के अज्ञ भक्षण में दोष नहीं, चाकायण ऋषि का उदाहरण (छां. १). २८. आश्रमों के कर्म कर्तव्य हैं, विहित और (चित्त शुद्धि और ज्ञान के) महायुक्त होने से. ३२. आश्रम रहित को भी ब्रह्मविद्या में अधिकार है. रेक और गागी ऐसे हुये हैं. ३९. पतित संन्यासी का प्राश्निक नहीं और उसकी मुक्ति नहीं होती. ४०. कोई आचार्य प्रायश्चित्त होना मानते हैं, मुक्ति नहीं. ४२. यज्ञ कर्म कराने वाले को भी यज्ञ का फल होता

† इसमें द्वैत निहित होता है, क्योंकि प्रपञ्च में इतर जब अन्य कुछ नहीं रहता (प्रसन्न भावा या अविद्या या उपाधि) मानने से वह ही व्यापकव्याप्य माना जाता है; अन्यथा नहीं

हे. ४६. जो कोई कठिन (बड़ा) प्रतिबंध न हो तो वर्तमान जन्म में भी मुक्ति होती है. ५१.

अ. ४ पा. १. (उपासना वा श्रवणादि में) बारंबार आवृत्ति (अभ्यास) की अपेक्षा है, श्रुति में ऐसा कहा है. द्वैतवादि—त्वं वा अहमस्मि, ऐसे अभैवरूप उपासना का अभ्यासी, ब्रह्म सब से पहिले था वोह जानता था कि अहं ब्रह्मास्मि. वा मैं ब्रह्म में स्थित हूं (स्वामी दयानंद). अद्वैतवादि—तत्त्वमसि का ९ बार उपदेश है. ११२ प्रतीक (मूर्ति याने ब्रह्म से भिन्न वस्तु में ब्रह्म बुद्धि करने का नाम प्रतीक है) में ब्रह्म की उपासना नहीं; क्योंकि वोह प्रतीक ब्रह्म नहीं है. ७. ब्रह्म दृष्टि उत्कृष्ट होने से वा प्रतीक में ब्रह्म दृष्टि करना ब्रह्म में प्रतीक दृष्टि नहीं. (परंतु यह भाव नं. ४ के विरुद्ध है). रामानुज स्वामी का अन्य आशय है. यहां शंकरभाष्य, श्रीभाष्य, आर्यभाष्य मिला के देखो; क्योंकि मन ब्रह्म, स्व ब्रह्म, अहंब्रह्म इत्यादि रूप की उपासना भी तो आरोपित ही है और श्रुति ऐसी उपासना करने का कहती है. ऐसे मूर्ति में भी आरोप है. यहां विवाद है. उभय उपासना अध्यास रूप हैं. इसका निर्णय कर्तव्य होता है. ५. सूत्रकार कहता है—आदित्यादि की बुद्धि में ब्रह्म के अंग ओंकार में है तो मुक्ति और गौण वृत्ति से आदित्यादियों का कथन है § ६. एकाग्र स्थान में ध्यान कर्तव्य है. ११. ज्ञानी के पुरुष संचित का नाश और उत्तर पाप संबंध का अभाव हो जाता है. १३. ऐसे ही उसके पुण्य कर्म के लिये जान लेना. १४. अनारब्ध (पुण्य) का भी असंबंध होता है. १५. प्रारब्ध भोग तक मुक्ति नहीं होती. १५. ज्ञान होने पीछे के कर्मों की व्यवस्था है (सेवकों में धर्म और निद्रकों में अधर्म उपनाता है). १७.

अ ४ पा. २. (उत्क्रांति) मरण काल में इन्द्रियें मन में, मन प्राण में और प्राण आत्मा में लय होते हैं और जीव सूक्ष्म भूतों में स्थिर होता है. १ में ६ तक. विद्वान और अज्ञानी की उत्क्रांति समान है. परंतु विद्वान (ज्ञानी) अमृत के और अविद्वान शरीर का प्राप्त होता है. ७. तदर्थतः संसार व्यपदेशात् ८. द्वैतवादि—वोह अमृत जब तक ब्रह्म में लय तब तक. पीछे संसार में ऐसा कथन है. योनिवन्ध. कट. ५१७. अद्वैतवादि—द्वैतवादि का अर्थ प्रसंग बिना का है. तत् (मो) सूक्ष्म शरीर मोक्ष होने तक (ज्ञान होने तक उपामक) स्थिर रहता है ऐसा उपदेश है.

§ एही प्रकार प्रतीक में ब्रह्म दृष्टि करने न मानो आप ! श्रुति ना कहती है; राजा ही निर्णय है

अन्य जीव उत्तर अर्धात् जन्म को पाते हैं. ८. स्थूलके नाश से सूक्ष्म शरीर का नाश नहीं होता (जीव), इंद्रिय, मन, प्राण और सूक्ष्म भूत इनका नाम सूक्ष्म शरीर (तेज पद). १०. एक शाखा में ज्ञानी के प्राण का गमन नहीं होता, यह स्पष्ट है. (छ. ४.१।४८). १३. ज्ञानी जीव की प्राणादि १६ कला ब्रह्म को पा के ब्रह्म में ही लय हो जाती है. १६. (परा का विचार हुवा. अब अपरा का विचार करते हैं—). उपासक दिवस को सरे वा रात को परतु शरीर त्याग पीछे सूर्य की किरण द्वारा ब्रह्मलोक में जाता है. १८.

अ. ४ पा. ३. (देवयान, पितृयान) सब ब्रह्म उपासक एक ही मार्ग में गमन करते हैं देवयानमार्ग द्वारा ब्रह्मलोक में जाने के पीछे ब्रह्म को प्राप्त होते हैं. इन मार्ग में नहीं जा सकने वाले का तीसरा मार्ग है. १. अर्ची आदि (उपासक के जाने का मार्ग) का वर्णन उपनिषदों में है (बृहदारण्यक देखो). ४. अप्रतीक उपासक अर्थात् निराकार ब्रह्म के उपासक को ब्रह्म की प्राप्ति होती है. १५. इस तीसरे पाद में जीवों के उक्त दोनो मार्गों का वर्णन है. ब्रह्म (भूतः ही) लोक से ब्रह्मलोक वा ब्रह्म का जो लोक (दर्शन) से ब्रह्मलोक. किवा लोक विशेष (ब्रह्मा का लोक) से ब्रह्मलोक. ऐसे ऐसे अर्थ के क्लृप्त हैं. १५.

अ. ४ पा. ४. मुक्ति अवस्था में परज्योति (ब्रह्म) को प्राप्त हो के स्वस्वरूप में स्थित होता है. १. भेदाभाव का देखे जाने में अभेद का कथन है. ४. भेदतत्वादि—ब्रह्मस्वरूप हो जाता है द्वैततत्वादि—अब्रह्म उपासना और श्रम विधि में अभेद रूप दृष्टि में कथन है, वास्तव में एकता नहीं. मैं ब्रह्म हूँ इत्यादि रूप से उपासना अब्रह्मोपासना है सब भूतों में आत्मा व्यापक है ऐसा भाव हो जावे तब उसके कोई शोक मोह नहीं होता, यह एक श्रम विधि उपामना है. ४. +

उपन्यासादि में ब्रह्मरूप कर के जैमिनि मानता है. ५. मत्त्व सत्त्वादि उपन्यास, उद्देश ज्ञात धर्म विशेष के कथन में ब्रह्म में युक्त हो के उस रूप में स्थित होता है, यह भेदतत्वादि का आशय है. परम साम्यमुपैति, ब्रह्म धर्म के धारण करने में समता कही जाती है (ब्रह्म रूप नहीं होता). सारांश मुक्ति में जीव को ऐश्वर्य प्राप्त होता है, यह बात उभय पक्षकार के संमत है. ५. आत्मा चेतनरूप होने में केवल चेतनरूप ही मुक्त स्थित होता है, ऐसा जीट्ठेयमि मानता है. ६.

+ वा यदि कर के ब्रह्मलोक में गया उस साधक की अब्रह्म ब्रह्म के साथ एकता नहीं हो सकती और अब्रह्मलोक स्थित भाव में भी एकता अभेद कथन गीक नहीं है

अद्वैतवादि—आत्मा चेतन होने में चेतनरूप से ही सिद्ध होता है। सत्य मकरूपादि धर्मों का स्थान उपाधि संबंध में है; क्योंकि आत्मा में कौटा वगैरे मुख्यतः नहीं सम्भवते; अतः ज्ञान स्वरूप में स्थित होता है। ६ ६. चेतनमात्र स्वरूप के अंगीकार में भी उपन्यास में पूर्ण भाव (ब्रह्म संबंधि ऐश्वर्यरूप) में विरोध नहीं, ऐसा वादरायण मानता है। ७. ब्रह्म भाव से वा चेतन भाव से समता इसमें कोई विरोध नहीं। अद्वैतवादि—पारमार्थिक चेतन और सर्वज्ञत्वादि भाव इन उभयरूप में योग नहीं आता क्योंकि सर्वज्ञत्वादि औपाधिक धर्म हैं। द्वैतवादि—जीवात्मा अपहृत पापमा याने शुद्ध हो जाने से चिन्मात्र स्वरूप होता है, तब ही ब्रह्म के निष्पापादि गुण धारण कर सकता है; अतः उभय में विरोध नहीं। अद्वैतवादि—सूत्र १ से ७ तक ब्रह्म ज्ञानी की मुक्त अवस्था का वर्णन है उस पीछे सगुण उपासक की मुक्ति का बयान आना बताता है। द्वैतवादि—सूत्र १ में ही चलता प्रसंग है सूत्र ७ पीछे भी यही प्रसंग है, ऐसा रहता है। दूसरा द्वैतवादि—यहां मुक्त का प्रसंग है, नहीं कि ब्रह्म का। और उपासक का प्रसंग है। क्योंकि आगे ब्रह्म में भिन्न उसके वैभवं का कथन है, इसलिये अद्वैतवादि का अर्थ ठीक नहीं है। १ ७. मुक्ति में उपासक को दूसरी सामग्री की सहायता मिला सकल्प में ही ऐश्वर्य प्राप्त होता है, इसलिये स्वतंत्र है। २. वादर श्री मुक्त के शरीर इन्द्रियो का अभाव और मन का भाव मानते हैं १०. जैमिनि श्री मुक्ति में मन, शरीर और इन्द्रियो का भाव मानते हैं। ११.

१ विभु चेतन का एक भाग मुक्त (स्वरूप में स्थित) अन्य भाग बंध, यह कैसे बन सकता है मेरा इसका भाग मुक्त इतना बंध ऐसा अभिमान चेतन में वा विभु में नहीं हो सकता कि जो बंध मुक्त का विभु ब्रह्म के च भाग में च उ तो च भाग मुक्त हुआ और च. बंध में जाय उसमें बदले में बंध जीव च. स्थान में आये तो च. भाग बंध हुआ इसका अर्थ क्या? कुछ नहीं विभु चेतन का आभास वा प्रतिविम्ब मान के उसका बंध मोक्ष मान तो भी नहीं बनता; क्योंकि वे क्षणिक होते हैं। त इ अ २/४६८ बालो. अतः जानो जीव का भणु चेतन मानो तो अर्थ चेतन, वा तो बंध मोक्ष बुद्धि-माया-अविषय की स्वरूपमात्र है, ऐसा मानना होगा।

१ ब्रह्मज्ञानी (मुक्त) उपासक (निगुण उपासक-सगुण उपासक) यह दो प्रसंग हैं। प्रसंग ऐश्वर्य-भोग का चलता आ रहा है। मृत में व्यवहार, परमार्थ का सक्त नहीं है। इस चाये पाद में सूत्रों में ही गवच है, कारण कि अ ४/२ सू १-११६ में ब्रह्मज्ञानी की भूतप्रति कही है, ता पर ब्रह्मलोक में ऐश्वर्य की प्राप्ति क्यों? तो ब्रह्मलोक में गये पीछे उपासक को ऐश्वर्य प्राप्ति पीछे जान पाछे ब्रह्मलोक के २२ होने पर ज्ञानी का त्य होना हो तो म १ में ७ गव और ८६ पीछे के सूत्रों का विषयान्वय बताया नहीं जाता।

(देनों की श्रुति उक्त ख. ३०. ख. २९ देखो). वादरायण श्रो (वेदांतदर्शन का कर्ता) — संकल्प से शरीर रच लेता है. X इसलिये सशरीर, और ऐसा न करे तो शरीर नहीं; ऐसा मानते हैं. १२. शरीरभाव में स्वप्न समान और शरीर भाव काल में जाग्रतवत् भोग होता है. १३।१४. (शं.) परिच्छिन्न में इतना सामर्थ्य कैसे? (उ.) दीपक आवेश समान संभव है. वैसे ही श्रुति कहती है. जैसे दीपक अग्नि के आवेश से विसृत देश को प्रकाशता है. ऐसे परमात्मा के गुण धारण होने से उक्त सामर्थ्य हो जाता है. किंवा संकल्प से नवीन शरीर अंतःकरण हुये उनमें उपासना के बल से उसका प्रवेश होता है, इसलिये उक्त भोग होते हैं. * मुक्त का ऐश्वर्य ईश्वर जैसा (जगदुत्पत्ति स्थिति लयादि) व्यापार वाला नहीं होता. १७.

मुक्त का ऐश्वर्य स्वतंत्र नहीं होता; क्योंकि उसके कर्तव्य में जोड़ने वाले—उस मंडल में रहने वाले (ईश्वर) के आधीन स्वराज्यप्राप्ति का कथन है. १८. संगति—भद्वैतवादि वक्ष्यमाण सूत्र में ब्रह्म के निर्गुणस्वरूप का कथन है; क्योंकि ब्रह्म के सगुण स्वरूपवत् निर्गुण स्वरूप भी है. द्वैतवादि कहता है कि वक्ष्यमाण सूत्र में मुक्त का ऐश्वर्य विकार वाला होता है, ऐसा कहेंगे, यह संगति है (बड़ी तकरार है).

विकारावर्ति • — अद्वैतवादि विकार रहित भी परमेश्वर का स्वरूप है क्योंकि तैत • श्रुति दोनों रूप को कहती है. १९. जगत के अधिष्ठाता का सगुण—सविकार ही स्वरूप नहीं है, किंतु नित्यमुक्त निर्विकार और निर्गुण भी है. निर्गुण उपासक ब्रह्म के निर्गुण रूप को अभेद में पाता है. सगुण उपासक सगुण रूप को पाता है, परंतु यह निरंकुश ऐश्वर्य को प्राप्त नहीं होता. २०. द्वैतवादि का अर्थ—मुक्त जीव का ऐश्वर्य विकार वाला होता है, ऐसा ही शास्त्र कहता है. १९. कर्मजन्य होने से यह ऐश्वर्य नाश वाला होता है; अद्वैतवादि का अर्थ अप्रासंगिक है. १९.

भोग के समानपने से भी सगुण उपासक का ऐश्वर्य निरंकुश नहीं. २०. अर्थात् भोगमात्र में समता होने का श्रुति में पाया जाता है; नहीं कि ईश्वर के सर्वाधार—सर्व कर्ता सर्व ज्ञातावत् ममानता. इत्यादि. २१.

X (ख. ३१, ३२।३७ और अं. ५८।५९।६३ देखो)

* मन और शरीर अनुपादान नवीनेतवत् करना तो ईश्वर में भी अधिक टोरा तो प्रकृति में से बनाये तो प्रकृति का संशय हुआ. संकल्प से बनाये तो आत्मा मध्यम इश भणु नहीं. मध्यम नाशवान होगा. तथा अनुपादान नहीं बन सके

संगति—अद्वैतवादि की तरफ से (अंका) जो उपासक का ऐश्वर्य अम्यतंत्र तो नाशवान होने से उपासक की संसार में आवृत्ति होगी वा नहीं इसके उत्तर में सू. २२ है. द्वैतवादि कहता है कि जीव ब्रह्म की भोगमात्र में भी समानता नहीं है; क्योंकि श्रुति उपासक को बारं बार ब्रह्म के ध्यान की आवृत्ति करेगा इस शका के उत्तर में अगला (२२) सूत्र है.

अनावृत्तिः शब्दात् २. अ. ४. पा. ४. सू. २२. श्रुति में अनावृत्ति है, श्रुति से आवृत्ति नहीं है. २२. अद्वैतवादि—देवयान द्वारा जो उपासक ब्रह्मलोक में जाता है, वोह स्वर्ग प्राप्तिवाले समान पुनरावृत्ति को नहीं पाता. (ब्रह्मलोक को पाता है पुनरावृत्ति नहीं पाता. छा) ब्रह्मलोक में भोग भोग के ब्रह्म के साथ कैवल्य को पाता है. और जो कर्म विद्या वगैरे द्वारा ब्रह्मलोक में गये हैं वे दूसरे कल्प में पुनरावृत्ति को पाते हैं, मोक्ष नहीं पाते. परंतु सम्यक्दर्शन कर के जिसका अज्ञान निवृत्त हो गया है और जो ब्रह्म रूप हुआ है उसकी पुनरावृत्ति नहीं होती. एक द्वैतवादि—मुक्तावस्था में जीव को ब्रह्मध्यान की आवृत्ति करनी नहीं पड़ती. अपहृत पाप्मादि धर्म वाला हो जाता है. (एवंवर्तयन् यावदायुष ब्रह्मलोकमभिसम्पद्यते. नच-पुनरावर्तते. छा. ८।११।१) ब्रह्म उसके प्राप्त है. जब उसके कर्मफल की समाप्ति हो जायगी तब पुनरावृत्ति (पुनः जन्म) होगी. २२.

अद्वैतवादि—जो ब्रह्म की निज्ञाता इस सूत्र की अपेक्षा लेके ध्यान की अनावृत्ति, ऐसा अर्थ करे तो भोग भोगने पीछे वहा ही रहता है या पीछे जन्म लेता है, यह बात सूत्रकार ने लिखना चाहिये था; क्योंकि उपसंहार का मुख्य विषय का त्याग नहीं हो सकता. आत्म अपूर्ण रहता है. तथा पूर्व में देवयान वगैरे मार्ग का बयान हो और आवृत्ति अनावृत्ति न कहे, ऐसा नहीं हो सकता, इसलिये अनावृत्ति का उक्त अर्थ ठीक मात्र है.

मोक्ष में आवृत्ति मानने वाले एक द्वैतवादि में उत्तर तमाम द्वैतवादि इस सूत्र का एक ही अर्थ करने हैं, अर्थात् मुक्ति हुये पीछे पुनः जन्ममरण में (संसार में) नहीं आता.

यहा पूर्वोक्त ग. ३४ ओर ३९ की श्रुति देखना चाहिये.

अद्वैतवादि—१. उपासक की मुक्ति में अनावृत्ति तो निर्गुण अमयित्व की अनावृत्ति में सदेह ही नहीं हो सकता. २. मुक्ति में पीछा संसार (जन्म) में न

आना इसका नाम अनावृत्ति है. ३. स्वामी दयानंदजी सत्यार्थ प्रकाश पृ. २४१ में यूँ लिखते हैं, + नच पुनरावर्तते छां. प्र. ८ खं. १५. अनावृत्ति शब्दात्. व्यास ४।४।२२ और यदगत्वा न निवर्तते. गी. यह बात (अनावृत्ति) ठीक नहीं; क्योंकि वेद में इसका निषेध है. + ४. स्वामीजी के शिष्य आर्य मुनिजी (तर्कवाद के अंत की कविता देखो) अपने आर्य भाष्य में यूँ लिखते हैं कि मुक्ति अवस्था में जीव को ब्रह्मध्यान करने की आवृत्ति नहीं करनी पड़ती; क्योंकि शुद्ध है, ऐसा शब्द प्रमाण में पाया जाता है. एवं वर्तयन्. नच पुनरावर्तते छां. तमाम जीवन के अभ्यास में ब्रह्म को प्राप्त हुआ है, इसलिये दर्शन श्रवण निदिध्यास की आवृत्ति नहीं करता. दूसरी बार का प्रयोग समाप्तिमूचक है. ५. शंकराचार्य थी—ऐश्वर्यवाली मुक्ति से आवृत्ति. कैवल्यमुक्ति में नहीं. ६. समाप्त. (आर्य प्रज्ञा में इस दर्शन की विशेष प्रवृत्ति है इसलिये विस्तार).

द्वैतवादि की तरफ से—वेदांत सूत्र में आद्य में लेके अंतर्पर्यंत इतनी बातें कहीं भी नहीं हैं १. अविद्या में ब्रह्म का जीव हो जाना, २. माया उपाधि में जगत का रचना, ३. यह सब दृश्य माया का परिणाम और चेतन का विवर्तन है, ४. यह संसार रज्जुसर्पवत् है, अधिष्ठान (ब्रह्म) ज्ञान से इम मिथ्याभूत जगत का बाध हो जाना, ५. माया का ब्रह्म में स्वाश्रय और स्वविषय होके रहना, ६. जीव ब्रह्म के अभेद ज्ञान से मुक्त होना, ७. मुक्त अवस्था में सब ज्ञानों का अभाव होना, ८. शुष्मद (तु) और अस्मद (मैं) अर्थ का इतरेतर अध्यास होना, ९. ब्रह्म में इतर सब मिथ्या, १०. यह अनादि अनंत नैमर्गिक अध्यास है, वा माया अनादि मात है. इसलिये मायावाद के अर्थ मान्य नहीं हो सकते.

तदस्थ की तरफ से—मनुष्य वा हो तो देवादिके सुख-शान्ति के लिये वेदांत विद्या (उपनिषद्) में इतर अन्य विद्या जानने में नहीं आती. ज्ञान का मार यही है, यह विद्या आर्यावर्त देश में इतर अन्य खंडों में यथायोग्य नहीं है, आर्य ऋषिमुनियों का भूषण है. परंतु यह सैन विद्या है, शब्द विद्या नहीं है, शब्द में

+ व्यासजी विद्वान्, सत्यवादि, धार्मिक, योगी ये वेद शास्त्र के विद्वद् अभ्युदास लिखना व्यासजी जैसे का काम नहीं वेदशास्त्र, वेद पढ़ाने वाले और चांगे वेद के जानने वाले थे. (सत्यार्थप्रकाश ३२८ पृष्ठ) यह भी स्वामीजी का लेख है. आवृत्ति होने में हेतु नहीं मिलता, क्योंकि शुद्ध हो गया. और यदि आवृत्ति है तो बीच में क्षमना होना ही चाहिये याने मुक्ति भी एक अवस्था है, नहीं कि सर्वथा मोक्ष

